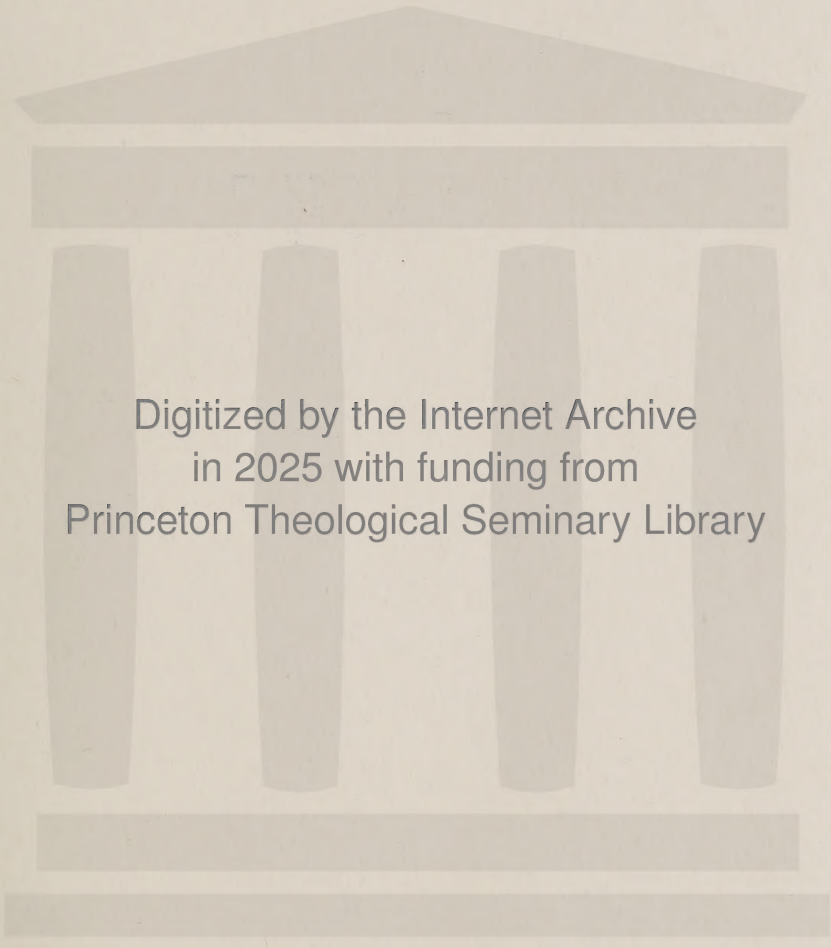
LIBRARY OF PRINCETON
OCT 12 2007
THEOLOGICAL SEMINARY


Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/neutestamentlich00jaco_0

NEUTESTAMENTLICHE ETHIK

VON

D. HERMANN JACOBY,
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE UND KONSISTORIALRAT IN KÖNIGSBERG.

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 12 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

KÖNIGSBERG I. PR.
VERLAG VON THOMAS & OPPERMANN
(FERD. BEYER'S BUCHHANDLUNG).
1899.

Herrn

Oberkonsistorialrat D. theol. **Albert Kirchner**

in Magdeburg

und

Herrn

Generalsuperintendent D. theol. **Felix Kretschmar**

in Gotha

in treuer Freundschaft

Der Verfasser.

Vorwort.

Wer die Darstellungen der neutestamentlichen Theologie in Beziehung auf den in ihnen dargebotenen Stoff prüft, wird sich der Wahrnehmung nicht entziehen können, dass zwar hier alle Bestimmungen, welche das Verhältnis Gottes zur Menschheit und dieser zu Gott zum Gegenstande haben, einer sorgfältigen Erörterung unterzogen, die ethischen Fragen dagegen nicht in gleichem Masse untersucht werden. Es wiederholt sich hier die Erfahrung, welche die Geschichte der systematischen Theologie bezeugt. So lange Dogmatik und Ethik zu einem Ganzen verschmolzen wurden, kam die Ethik nicht zu ihrem Recht. Dies ist ihr erst zu teil geworden, seitdem Dogmatik und Ethik als zwei selbständige Wissenschaften bearbeitet werden.

Wenn ich es nun auch nicht befürworten will, dass sich die neutestamentliche Theologie nach diesem Vorgange als eine einheitliche Wissenschaft auflöse und durch eine selbständige Bearbeitung der neutestamentlichen Glaubens- und Sittenlehre ersetzt werde, so muss ich es doch als wünschenswert bezeichnen, dass neben den zusammenfassenden Darstellungen der neutestamentlichen Theologie auch jene beiden Gebiete eine gesonderte Bearbeitung empfangen.

Zu einer selbständigen Darstellung der neutestamentlichen Ethik ist jetzt, wie ich glauben möchte, die rechte Zeit gekommen. Denn die ethischen Fragen beherrschen das Interesse der gebildeten und ernster gerichteten Zeitgenossen; und hier steht wieder die Frage im Mittelpunkt: ob und inwieweit die Grundsätze der neutestamentlichen Ethik auch für die Gegenwart massgebend sein dürfen. Wer sich nun vergegenwärtigt, wieviele teils oberflächliche, teils irrtümliche Beurteilungen die neutestamentliche Sittenlehre ertragen muss, wird an die Theologie die Forderung stellen müssen, dass sie durch Darbietung einer eingehenden wissenschaftlichen Darstellung der ethischen Gedanken des neuen Testaments solchem Unverstand und Missverstand wirksam entgegen-

trete. Und so darf ich hoffen, dass dieses Buch als ein Versuch, ein nicht zu leugnendes Bedürfnis zu befriedigen, werde willkommen geheissen werden.

Mir ist nur eine Schrift bekannt geworden, welche sich dieselbe Aufgabe gestellt hat, die von der Teyler'schen Gesellschaft gekrönte Preisschrift Albrecht Thoma's „Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des neuen Testaments". Haarlem 1879. Dieses Buch vergegenwärtigt die Ergebnisse der wissenschaftlichen Untersuchungen des Verfassers in einer lebendigen, zusammenfassenden, allen Gebildeten zugänglichen Darstellung. Einen im engeren Sinne wissenschaftlichen Charakter besitzt dies Buch nicht. So darf die vorliegende Arbeit das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, die erste in streng wissenschaftlichem Stil gehaltene neutestamentliche Ethik darzubieten. Dass dies Verdienst ein geringes ist, weiss ich sehr wohl. Die Gegenstände der neutestamentlichen Ethik sind in den Darstellungen der neutestamentlichen Theologie behandelt, zum Teil auch in Monographien bearbeitet worden. Was dort nur berührt wurde, habe ich ausgeführt. Was hier als Einzelnes behandelt worden ist, habe ich als Glied eines Ganzen vergegenwärtigt. Ob oder inwieweit ich im einzelnen schon gewonnene Erkenntnisse neu befestigt, oder neue Erkenntnisse hinzugefügt habe, wage ich nicht zu entscheiden. Ich werde dankbar sein, wenn dieser Versuch einer Gesamtdarstellung der neutestamentlichen Ethik, weil er das Ganze bietet, als eine Förderung der wissenschaftlichen Theologie beurteilt wird.

Der Erörterung der wichtigsten Fragen, welche die neutestamentliche Kritik beschäftigen, konnte ich mich nicht völlig entziehen, weil von der Entscheidung derselben die Behandlung des Gegenstandes bedingt ist. Doch habe ich mich, da für eine gründliche Bearbeitung dieser Fragen hier nicht der gewiesene Ort ist, mehrfach auf die Punkte beschränken müssen, die für mich die massgebenden waren. Nur in Bezug auf den Jacobusbrief habe ich dem Reize des Problems nicht widerstanden und der kritischen Behandlung einen grösseren Umfang gegeben, als nötig, vielleicht auch hier zulässig war. Ebenso habe ich, wenn auch nur mittelbar, meine Beurteilung des vierten Evangeliums, als einer vertrauenswürdigen geschichtlichen Darstellung, durch den Nachweis einer Ergänzung der synoptischen durch die johanneischen Reden Jesu zu begründen gesucht.

Es kann befremden, dass ich die ethischen Gedanken des Jacobusbriefes, des Hebräerbriefes und des ersten Briefes des

Petrus vor der Paulinischen Ethik dargestellt habe, obwohl jene Schriften chronologisch den Paulinischen Briefen folgen. Doch gebe ich zu bedenken, dass sich die chronologische und eine durch innere geschichtliche Entwicklung bedingte Folge keineswegs decken. Frühere Entwicklungsstufen behaupten sich noch längere Zeit, obwohl schon an einem einzelnen Punkte eine höhere Entwicklungsstufe erreicht ist. Der Brief des Jacobus bezeichnet den judenchristlichen Standpunkt der Urgemeinde, der Brief an die Hebräer und der erste Brief des Petrus zeigen ein Aufsteigen von diesem Standpunkt zu der Lehre des Apostels Paulus, das Jacobus versagt blieb.

Dass ich Erörterungen über die Anthropologie und Psychologie Jesu und der neutestamentlichen Schriftsteller nur insoweit aufgenommen habe, als das Verständnis des Ethischen es forderte, wird gebilligt werden. Ich habe nur die neutestamentliche Ethik vortragen wollen.

Auch darf ich auf Zustimmung rechnen, dass ich in der Darstellung der Paulinischen Ethik die genetische und systematisierende Methode kombiniert habe und bei der Erörterung der konkreten Fragen darauf verzichtet, ein System zu zeichnen, das Paulus doch nicht darbietet.

Da die neutestamentliche Ethik nur einen Teil der neutestamentlichen Theologie bildet, habe ich mich berechtigt geglaubt, von einer allgemeinen Einleitung abzusehen. Die Einleitungen in die neutestamentliche Theologie sind zugleich Einleitungen in die neutestamentliche Ethik. Und eine zusammenfassende Darstellung der letzteren ist mir, abgesehen von der genannten Schrift Thoma's, nicht bekannt geworden.

Zum Schluss ist es mir Bedürfnis, meinem lieben jungen Kollegen, Herrn Privatdozenten Licentiat Richard Hoffmann, auch an dieser Stelle herzlichen Dank für die wertvolle Hilfe auszusprechen, die er mir bei der Korrektur geleistet hat.

Königsberg, den 11. April 1899.

H. Jacoby.

Inhalts-Verzeichnis.

Erstes Buch.

Seite.

Die Lehre Jesu 1
I. Die Grundlegung 1
Erstes Kapitel. Die Gerechtigkeit, die Sinnesänderung, das Gesetz . 1
Zweites Kapitel. Das Leben, die Sündenvergebung, die Gotteskindschaft 11
Drittes Kapitel. Die Heilsaneignung als Werk Gottes 15
Viertes Kapitel. Die Ergänzungen des Johannes-Evangeliums . . . 18
Fünftes Kapitel. Das Reich Gottes 24
Sechstes Kapitel. Der Lohn 41
Siebentes Kapitel. Der Glaube, die Gotteskindschaft und das Vorbild Jesu als sittliche Motive 51
Achtes Kapitel. Das Reich der Sünde 55
II. Die Ausführung 62
Neuntes Kapitel. Der Glaube 62
Zehntes Kapitel. Das Gebet, das Fasten, die Wachsamkeit 68
Elftes Kapitel. Die Opfer und die Treue 79
Zwölftes Kapitel. Der Kultus 83
Dreizehntes Kapitel. Das Schwören 86
Vierzehntes Kapitel. Der Nächste 87
Fünfzehntes Kapitel. Die Tugenden der Liebe 89
Sechzehntes Kapitel. Die Lehre Jesu, die alttestamentliche Schrift und die jüdische Theologie 100
Siebzehntes Kapitel. Die Gemeinde 109
Achtzehntes Kapitel. Die Familie 120
Neunzehntes Kapitel. Die Geselligkeit. Das Schöne 125
Zwanzigstes Kapitel. Das öffentliche Leben 129
Einundzwanzigstes Kapitel. Zusammenfassung 147

Zweites Buch.

Der Brief des Jacobus. Der Brief an die Hebräer. Der erste Brief des Petrus 151
Der Brief des Jacobus 153
Erstes Kapitel. Die Gemeinde zu Jerusalem 153
I. Der Zusammenhang des Briefes 156
Zweites Kapitel. C I—III 156
Drittes Kapitel. C IV 1–10 169
Viertes Kapitel. C IV 13–17. V 1–6 171
Fünftes Kapitel. C V 7–20 173
Sechstes Kapitel. Rückblick 176
II. Die Physiognomie 177

Seite.
Siebentes Kapitel. Das Gesetz der Freiheit 177
Achtes Kapitel. Weisheit. Liebe. Glaube 180
Neuntes Kapitel. Das Gebet. Die Standhaftigkeit. 187
Zehntes Kapitel. Der Gottesbegriff. Die Neugeburt. Die Sünde. . . . 190
Elftes Kapitel. Der Ursprung des Briefes 193
Der Brief an die Hebräer 202
Zwölftes Kapitel. Einleitendes. Hoffnung. Glaube 202
Dreizehntes Kapitel. Das Heilsgut 209
Vierzehntes Kapitel. Der Heilsweg 210
Fünfzehntes Kapitel. Das Leben in der Heiligung 212
Sechzehntes Kapitel. Der Verlust des Gnadenstandes 217
Siebzehntes Kapitel. Rückblick 219
Der erste Brief des Petrus 220
Achtzehntes Kapitel. Einleitendes 220
Neunzehntes Kapitel. Die Hoffnung. Das Leiden. Das Gebet. 223
Zwanzigstes Kapitel. Der Gehorsam. Die Obrigkeit. Der Nächste. Die Gottesfurcht 227
Einundzwanzigstes Kapitel. Die Sklaven. Die Frauen 230
Zweiundzwanzigstes Kapitel. Die Gemeinde 232
Dreiundzwanzigstes Kapitel. Systematische Zusammenfassung der ethischen Gedanken des Briefes des Jacobus, des Briefes an die Hebräer und des ersten Briefes des Petrus 234

Drittes Buch.

Die Lehre des Apostels Paulus 241
I. Grundlegung. 243
Erstes Kapitel. Die allgemeine christliche Grundlage nach den Thessalonicher-Briefen 243
Zweites Kapitel. Das Gesetz 248
Drittes Kapitel. Fleisch und Sünde 260
Viertes Kapitel. Welt und Tod 274
Fünftes Kapitel. Die Bekehrung. Der Glaube 289
Sechstes Kapitel. Das neue Leben 300
II. Die Ausgestaltung des neuen Lebens. 331
Siebentes Kapitel. Die Briefe an die Thessalonicher und Galater. . . 331
Achtes Kapitel. Der erste Brief an die Corinther. Die Liebe. Die Gemeinde 334
Neuntes Kapitel. Der erste Brief an die Corinther. Christen und Heiden 344
Zehntes Kapitel. Der erste Brief an die Corinther. Das Weib. Die Ehe. Die Sklaven 348
Elftes Kapitel. Der erste Brief an die Corinther. Die Versuchung. Die Freiheit. Der Dienst der Liebe. 362
Zwölftes Kapitel. Der Brief an die Römer. Das Liebesleben der Gemeinde. Die Obrigkeit. Die Selbstzucht 364
Dreizehntes Kapitel. Der Brief an die Colosser. Die Askese. Die Familie 369
Vierzehntes Kapitel. Der Brief an die Epheser. Die Familie. Die Einigkeit in der Gemeinde. Der Zorn. Der Diebstahl. Die heilige Rede. Die Nüchternheit 372

Seite.
Fünfzehntes Kapitel. Der Brief an die Philipper. Todesgedanken. Die Freude. Die Billigkeit. Der Friede. Der Gemeingeist. Die Demut 375
Sechzehntes Kapitel. Die Pastoralbriefe. Die Frau. Die leitende Stellung des Mannes. Herren und Sklaven. Die Gemeindeämter. Die Witwen. Gegen die Askese. Die Genügsamkeit. Die Häretiker 378
Siebzehntes Kapitel. Zusammenfassung 389
Achtzehntes Kapitel. Die sittliche Vollendung 396
Neunzehntes Kapitel. Rückblick 398

Viertes Buch.

Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte. Die Johanneischen Schriften. Der Brief des Judas. Der zweite Brief des Petrus. Schlusswort. 407
Erstes Kapitel. Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte 409
Die Johanneischen Schriften.
I. Das Evangelium 418
Zweites Kapitel 418
II. Der erste Brief des Johannes 426
Drittes Kapitel. Die Gotteskindschaft 426
Viertes Kapitel. Sünde und Welt 433
Fünftes Kapitel. Die Entwicklung des christlichen Lebens 438
Sechstes Kapitel. Zusammenfassung 440
Siebentes Kapitel. III. Der zweite und dritte Brief des Johannes 442
IV. Die Offenbarung 444
Achtes Kapitel. Einleitendes. Die Werke 444
Neuntes Kapitel. Die Würde des Christen 448
Zehntes Kapitel. Die Vollendung 450
Elftes Kapitel. Die Gemeinde 453
Zwölftes Kapitel. Zusammenfassung 454
Dreizehntes Kapitel. Der Brief des Judas 455
Vierzehntes Kapitel. Der zweite Brief des Petrus 459
Fünfzehntes Kapitel. Schlusswort 463

Erstes Buch.

Die Lehre Jesu.

I.

Die Grundlegung.

Erstes Kapitel.

Die Gerechtigkeit, die Sinnesänderung, das Gesetz.

Einer Darstellung der ethischen Gedanken Jesu liegt es zuerst ob, zu untersuchen, welche Gesinnung Jesus bei seinen Jüngern hervorbringen will, und auf welchem Grunde diese ruht. Hier begegnet uns als centraler Begriff die Idee der *δικαιοσύνη*. Dieser Begriff ist ein umfassender, er hat den Gehorsam gegen den göttlichen Willen, die Erfüllung des Gesetzes, wie es Jesus, die Interpretation der Propheten vollendend, deutet, zum Inhalt. Er fordert beides, ein Thun und ein Meiden.[1]) Diese Gerechtigkeit ist für die Jünger Jesu ein Ideal, ein Gegenstand des Hungerns und Dürstens (Mt 5 6), ein Gegenstand, dessen Entbehren schmerzlich empfunden wird, weil diese Gerechtigkeit ein Gut ist, dessen die Seele bedarf, um Genüge, Frieden zu finden. Die Jünger Jesu sind *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, *πενθοῦντες*. Hier knüpft der Herr an eine prophetische Gedankenreihe an. Die Frommen Israels, sind sie sich auch bewusst, auf der Seite Gottes und seines Willens zu stehen, hoffen sie eben deshalb auf Rettung, so sind sie doch auch zugleich ihrer Sünde und Schuld inne geworden und bekennen sie vor Gott Ps 38 19. Dies Bekenntnis ist Bedingung des Heils. Die Opfer, die Gott gefallen, sind eine רוּחַ־נִשְׁבָּרָה, ein לֵב־נִשְׁבָּר וְנִדְכֶּה Ps 51 19. Dem zerbrochenen Herzen ist Jahve nahe, und denen, die gedrückt sind in ihrem Gemüte, hilft er, Ps 34 19. Wer demütig seine Sünde bereut, zu den עֲנָוִים gehört, wird auf den Weg des Heils geführt, Ps 25 7–9; 34 7; Jes 61 1. In dem Zusammenhang dieser Gedanken

1) Es ist nicht richtig, wenn Thoma (Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des Neuen Testaments. Haarlem 1879. S. 61) behauptet: „das Böse zu meiden versteht sich für seinen Standpunkt eigentlich von selbst.“ Die Bergpredigt verbietet Zorn, Ehescheidung, Schwören, Rache, Sorgen, Richten. Doch will Thoma, wie aus dem Folgenden hervorgeht, dies Urteil auch nur als ein relatives aussprechen.

gewinnt auch der Begriff der Armut einen geistigen Sinn, so Ps 40 18. Durch die Verbindung mit עָנִי wird auch אֶבְיוֹן die Bezeichnung einer ethischen Bestimmtheit, vgl. auch Ps 70 6; 72 12–13; Ps 74 21; Ps 82 3; Ps 86 1; Ps 140 13. Diese Vergeistigung des Begriffs der Armut, infolge deren vielfach Armut und Frömmigkeit, Reichtum und Gottlosigkeit identisch gesetzt werden, schliesst nicht aus, dass den Anlass hierzu sociale Verhältnisse gegeben haben, und dass diese mit hinein klingen. Jesus ist auch darin die Vollendung der Propheten, dass er dies sociale Element abstreift und eine ausschliesslich ethisch bedingte, eine innere Armut von seinen Jüngern fordert. Ob Jesus den Zusatz *τῷ πνεύματι* zu *πτωχοὶ* hinzugefügt hat, wie Matthäus berichtet, oder ihn weggelassen hat, wie Lc 6 20 dargestellt hat, mag unentschieden bleiben. Sicher ist, dass, falls Jesus den Zusatz *τῷ πνεύματι* nicht angewandt hat, er doch die *πτωχοὶ* im Sinne dieses Zusatzes verstanden hat. Gerade das Lucas-Evangelium legt dafür einen unwiderleglichen Beweis ab. Es teilt uns die Erzählung des Herrn mit, in welchem derselbe die Beschaffenheit der Armut, die er fordert, charakterisiert, die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner, 18 9–15. Fragen wir zuerst, welche Gesinnung wird hier als ausschliessend vom Reiche Gottes zurückgewiesen? Es ist die Selbstgerechtigkeit. Der Pharisäer ist der Vertreter der *πεποιθότες ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅτι εἰσὶ δίκαιοι*, der *ὑψῶντες ἑαυτούς*. Und welche Gesinnung erfüllt den Zöllner? Das schmerzliche Bewusstsein seiner Sünde, in welchem er ausruft: *ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ*. Er gehört zu den *ταπεινῶντες ἑαυτούς*; deshalb erfährt er eine *ὕψωσις*, eine *δικαίωσις*. Was den Zöllner auszeichnet, ist tiefste Demut, reuige Beugung vor Gott. Spielt nun hier irgendwie der Gegensatz irdischer Armut und irdischen Reichtums hinein, gehörte der Zöllner zu den Armen, der Pharisäer zu den Reichen? Das war keineswegs der Fall. Umgekehrt, die Zöllner waren wohlsituiert, eher zu den Reichen als zu den Armen zu zählen; und die Pharisäer waren keineswegs Aristokraten. Und, wenn sie Lc 16 14 *φιλάργυροι* nennt, so ist damit nicht gesagt, dass sie im Besitze vielen Geldes waren, sondern, dass ein solcher Besitz Gegenstand ihres Strebens war. Geldgier findet sich bei Reichen und Armen.

Es steht also fest, dass Jesus die Gesinnung der demütigen Reue nicht bei einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse gesucht oder als vorhanden vorausgesetzt, sondern als eine von socialen Bedingungen schlechthin unabhängige ethische Bestimmtheit be-

urteilt hat. Hätte er also, was, wie gesagt, unentschieden bleiben mag, nicht die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, sondern die *πτωχοὶ* selig gepriesen, so hätte er dies doch im Sinne der Redaktion des Matthäus gethan. Lucas freilich, das ist ohne weiteres zuzugestehen, hat in seiner Redaktion der Seligpreisungen die Worte Jesu anders verstanden. Er stellt die Gesamtlage der Jünger Jesu in der Gegenwart als eine traurige, gedrückte, der Gesamtlage derselben in der Zukunft des Reiches Gottes als einer herrlichen gegenüber. Er kontrastiert das präsentische *νῦν* und das futurische *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*, er hat den Gegensatz irdischer Not, die freilich um Jesu willen erduldet wird, und himmlischer Glückseligkeit auf der einen Seite, zeitlichen Wohllebens und Reichtums, die mit der Gottlosigkeit freilich Hand in Hand gehen, und zukünftiger Strafe auf der andern Seite im Auge. Sein Wehe gilt den Reichen als solchen, die mit den Gottlosen nach alttestamentlichen Vorgängen als identisch gesetzt werden. Sie haben im Reichtum volle Genüge gefunden, ihre *παράκλησις*. 6 24–25.

Während Jesus nach Matthäus die sociale Bedingtheit der Gesinnung, die den Zugang zum Reiche Gottes bildet, abgestreift hat, ist Jesus nach Lucas alttestamentlichen Vorbildern gefolgt. Hier hatte sich oft die Armut im ethischen Sinne, Demut und Reue, vorzugsweise im Kreise der Armen im socialen Sinne gezeigt. Hier hatten oft Reiche, Gott vergessend, sich selbst in ihrem Besitz genügend, die Armen gedrückt. Hier war oft der Gegensatz von Reichtum und Armut im ethischen Sinne im Zusammenhang mit dem socialen Gegensatz hervorgetreten. Aber, wie uns die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner unwiderleglich zeigt, hat Jesus die Gesinnung seiner Jünger von socialen Bedingungen schlechthin gelöst. Die Redaktion des Lucas erklärt sich daraus, dass er die Worte Jesu vom Standpunkt der christlichen Gemeinde aus interpretiert.[1])

Dagegen könnte man sich, wie es scheint, freilich auf die Parabel Jesu vom reichen Mann und dem Lazarus Lc 16 19–31 berufen, nach welcher die Armut an sich im zukünftigen Leben belohnt und der Reichtum an sich in demselben bestraft werde. Allein dieser Schein schwindet bei näherer Betrachtung. Wir

1) De Wette. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament. Bd I. Tl II, 3 Aufl. Leipzig 1846. S 54: „Lucas steht auf einem späteren Standpunkte als Matthäus; er hat nicht wie dieser die Jünger und Zuhörer Jesu mit ihrer Messiaserwartung, sondern die späteren Christen im Auge". Ebenso Meyer-Weiss im Kritisch-exeg. Kommentar über das Neue Test. Erste Abtl, zweite Hälfte, 8. Aufl. Göttingen. 1892. S 387ff.

wollen uns nicht dafür auf den Schluss der Parabel berufen, nach welcher das zukünftige Geschick nicht durch Armut und Reichtum, sondern durch das Verhalten zum Gesetz und zu den Propheten und die von ihnen geforderte *μετάνοια* bedingt ist; denn es ist nicht ausgeschlossen, dass gerade dieser Schluss dem ursprünglichen Gleichnis nicht angehört hat. Aber auch, falls mit V 26 die ursprüngliche Erzählung geendet hätte, so würde doch unser Gleichnis weder eine Verherrlichung der Armut noch eine Verurteilung des Reichtums in sich schliessen. Der Reichtum, der hier gestraft wird, ist ein ethisch qualifizierter Reichtum, und die Armut, die hier Wertschätzung findet, eine ethisch qualifizierte Armut. Die Parabel würde in ihrer ästhetischen Schönheit verlieren, wenn auf diese ethischen Elemente ausdrücklich hingewiesen wäre. Die hier gezeichneten Bilder reden ohne Kommentar; wer einen solchen fordert, verfügt über ein geringes Mass ästhetischer Bildung. Der Reiche ist als eine Persönlichkeit charakterisiert, die im sinnlichen Genuss den ausschliesslichen Lebensinhalt sucht und findet und sich darin auch nicht durch den Anblick des vor seiner Thür liegenden Lazarus beirren lässt. Und dieser wieder erscheint als ein Armer, der durch seine Anspruchslosigkeit — *ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου* —, durch die schweigende Ergebung, mit welcher er das zwiefache Elend der Armut und Krankheit trägt, unser Herz gewinnt.

Doch dürfen wir an diesem Ort diese Gedankenreihe nicht weiter verfolgen, wir werden zu ihr zurückkehren, wenn die Aufgabe, die Lehre Jesu über die Verwaltung des irdischen Besitzes darzulegen, es fordert. Hier kam es uns nur darauf an, festzustellen, dass die ethische Selbstbeurteilung, die Jesus als Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes verlangt, nicht an eine sociale Voraussetzung gebunden erscheint. Wohl hat Jesus darauf hingewiesen, dass der Eingang in das Reich Gottes für die Reichen mit besonderen Schwierigkeiten verbunden sei, die sie in eigner Kraft nicht zu überwinden vermöchten, aber auch zugleich darauf, dass dieselben in der Kraft Gottes überwindlich seien. Ist das Wort *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν*, das wir in einzelnen Handschriften des Marcus-Evangeliums finden, eine Glosse, so doch eine Glosse, die den Sinn der Worte Jesu richtig deutet. Nach den Erfahrungen, die Jesus gemacht hatte, war bei den Reichen vielfach ein Weltsinn vorhanden, der ihnen den Eintritt in das Reich Gottes unmöglich machte, ein *δουλεύειν Μαμωνᾷ* Mt 6 24. Von diesem

Weltsinn mussten sie gelöst werden, um in das Reich Gottes einzugehen. Aber diese Befreiung liegt auch nicht ausserhalb der Grenzen des Möglichen. Gott kann und will sie vollbringen. Mt 19 23–26. Mc 10 23–27. Lc 18 24–27.

Jesus hat also eine ethische Disposition von den Seinen gefordert, die in jeder Lage des Lebens gewonnen werden kann. Diese ethische Disposition hat einen zwiefachen Inhalt; das Bewusstsein der Unvollkommenheit, der Sünde und der Schuld, und das Verlangen nach Erlösung, das Verlangen nach Vergebung und Gerechtigkeit, und zwar ein lebhaftes Verlangen, ein Hungern und Dürsten, ein Verlangen, das die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, so hoch schätzt, dass sie als das wesentliche Ziel des menschlichen Strebens erscheint (Mt 6 33).

Diese sittliche Bestimmtheit, welche auf der einen Seite die sittliche Selbstverurteilung, und auf der andern Seite das Verlangen nach der Gerechtigkeit in sich birgt, ist die *μετάνοια*. Jesus predigt die Sinnesumwandlung. Er knüpft hier an die Predigt Johannes des Täufers an. Es fragt sich, worin unterscheidet sich die *μετάνοια*, die hier, von der, welche dort gefordert wird; oder ist ein Unterschied in dieser Beziehung nicht vorhanden? Es unterliegt nun gewiss keinem Zweifel, dass der Täufer prinzipiell eine durchaus ethisch qualifizierte Busse, eine wahre Sinnesänderung verlangt hat. Er hat in dieser Beziehung sicher den Weg der Gerechtigkeit beschritten (Mt 21 32). Die Forderungen, die er an alle richtet, die seiner Wegweisung folgen wollen, haben eine sittliche Erneuerung des Wandels zum Inhalt. Es mag sein, dass er überwiegend auf das äussere moralische Handeln den Blick gelenkt, auf die Ablegung der einem jeden Beruf eigentümlichen Sünden hingewiesen, weniger die innere Seite des sittlichen Bewusstseins gepflegt hat; aber er hat doch eine Sinnesänderung verlangt und die von ihm geforderten Werke als Früchte derselben geschätzt. Und es sind beide Seiten der *μετάνοια*, das Bewusstsein der Sünde und Schuld, und das Streben nach *δικαιοσύνη*, welche der Täufer in seiner Predigt vertritt. Insofern steht der Täufer auf demselben Boden wie Jesus. Und doch fehlt die Übereinstimmung, sobald der Begriff der *μετάνοια* hier und dort genauer untersucht wird.

Blicken wir zuerst auf die Motivation. Johannes ist der Bote des unmittelbar bevorstehenden Gerichts, das der Messias halten wird. Er kündigt den Zorn Gottes über alle an, welche nicht die wertvollen Früchte der Sinnesänderung aufweisen können.

Er will durch die Furcht vor dem Zorngericht Gottes erschüttern und eine Wandlung des Sinnes erzeugen. Die Furcht soll reinigen, heiligen. Vermag sie dies? Sie kann zu einem unanstössigen Handeln führen, eine Heiligung des Wandels aus dem Geist der Liebe zu Gott und den Menschen vermag sie nicht zu erzeugen. Und so ist es doch von erheblicherer Bedeutung, als es uns ursprünglich erschien, dass der Täufer in den Mittelpunkt seiner Forderungen die Werke stellt.

Und nun fragen wir, in welchen Beweggründen wurzelt die von Jesus geforderte Sinnesänderung? Diese Frage ist mit der Frage identisch, welche Hoffnung dazu bestimmen soll, in die Gemeinschaft mit Jesus einzutreten. Da Jesus erklärt, dass er die Empfänglichkeit für sein Wort nur bei den ἁμαρτωλοί, den κακῶς ἔχοντες, nicht bei den δίκαιοι, bei den ἰσχύοντες voraussetzt, nur bei denen, die sich eines Arztes bedürftig fühlen (Mt 9 12 13), so werden wir unter den κοπιῶντες und πεφορτισμένοι alle zu erkennen haben, denen ihre Sünde eine Last, ein Gegenstand des sich Abmühens geworden ist. Vergeblich haben sie gehofft, von ihrer Sünde durch Beobachtung der pharisäischen Satzungen befreit zu werden. Sie haben hier die erhoffte ἀνάπαυσις nicht gefunden. Nun aber verheisst ihnen Jesus, dass ihnen dies Gut von ihm werde dargereicht werden. Und diese Hoffnung soll sie zu ihm führen (Mt 11 28–30). Die Milde und Sanftmut Jesu, in welcher er sich als den verheissenen Knecht Gottes offenbart, soll ihnen dafür Bürgschaft sein (Mt 12 17–21. Jes. 42 1–4).

Die Vereinigung mit ihm ist etwas Erquickendes, Erfreuendes, einer Hochzeit vergleichbar. Im Bilde einer Eheschliessung hatten schon die Propheten den Bund Jahves mit Israel betrachtet, so Hos 2 19–3 4 Ez 16 8 u. d. f. Jes 62 5 54 5 Jer 2 2. So auch Jesus. In eine solche innige, beseligende Gemeinschaft, wie es die Ehe ist, will Jesus mit den Seinen treten. Was konnte sie dazu bestimmen, welchen Motiven waren die Jünger gefolgt, als sie sich Jesus anschlossen? Es war der Eindruck der Persönlichkeit und des Wortes Jesu gewesen, welcher die unter der Last ihrer Sünde Seufzenden zu ihm gezogen hatte. Sie hatten die in ihm erschienene Gnade Gottes empfunden, sie hatten sich in der Verbindung mit Jesus geborgen gefühlt, die Sünden vergebende Liebe Gottes in der Nähe Jesu erfahren. Hier wurden sie von dem gewissen Vertrauen erfüllt, dass ihnen die Gnade Gottes werde zu teil werden. So hatte sich jene Sünderin, von der uns Lc 7 37–50 erzählt, Jesu genaht, ihn mit Bezeugungen ihrer

Liebe umgeben. Nicht, um ihn so zur Vergebung ihrer Sünde zu bewegen; sondern, weil sie die Gewissheit hatte, dass Jesus das Wort der Vergebung sprechen werde. In dieser Gewissheit hatte sie sich die Sündenvergebung angeeignet, noch bevor sie ausgesprochen war. Jesus war ihr als der Träger der Sünden vergebenden Gnade Gottes erschienen, der nicht anders kann, als sich dem reuigen Verlangen erbarmungsreich zuzuwenden. Es ist nur die Besiegelung dieser Erfahrung, welche die Sünderin in dem Wort Jesu: „Dir sind deine Sünden vergeben" empfängt. Sie hatte die Vergebung ihrer Sünde schon vorher erfahren. Ihre überströmende Liebe zu Jesus war die Frucht dieser Erfahrung. Es war also die Gewissheit der in Jesu offenbaren, vergebenden Gnade Gottes, welche die empfänglichen Herzen zur Sinnesänderung und zu Jesus führte. Suchen wir nun die Frage zu beantworten, ob in der Erscheinung der *μετάνοια*, wie sie Jesus, und wie sie Johannes charakterisieren, ein prinzipieller Unterschied aufgewiesen werden kann. Auch diese Frage müssen wir bejahen. Der Täufer lebte als Asket[1]), Jesus nicht (Mt 11 18 19); Johannes lehrte, wie es scheint, seine Jünger formulierte Gebete, die, ihr Fasten begleitend, die Busstrauer darstellen sollten Lc 5 33 11 1 2); Jesus übergiebt allerdings seinen Jüngern auch eine Gebetsformel; aber er thut es, wenn hier der Bericht des Lucas zuverlässig ist, nicht aus eigener Initiative, sondern auf dringendes Verlangen seiner Jünger; und es ist nur seine Absicht gewesen, Sinn und Geist, Richtung und Ziel Gott gefälliger Gebete zu lehren. So sollten seine Jünger dies Gebet beurteilen. Freilich vermochten sie dies erst, nachdem sie den heiligen Geist empfangen hatten. Und dann haben sie es gethan. Daher finden wir in den neutestamentlichen Schriften keine Spuren des Herrengebets. Aber so lange sie den heiligen Geist noch nicht empfangen hatten, so lange sie auf der elementaren Stufe des christlichen Bewusstseins verharrten, mochte auch die Formel des Herrengebets für sie normative Bedeutung besitzen.[2]) Nicht dies war der Gedanke des

1) Vgl Klöpper. Der ungewalkte Flicken und das alte Kleid. Der neue Wein und die alten Schläuche. Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1885.

2) Weizsäcker im Apost. Zeitalter, 2. Auflage 1890, S. 577 findet Röm 8 15 Gal 4 6 eine Spur vom Gebrauch des Herrengebets; allein, dass hier das Gebet *Ἀββᾶ, ὁ πατήρ* auf den Impuls des heiligen Geistes zurückgeführt wird, macht es sehr unwahrscheinlich, dass eine Beziehung auf ein formuliertes Gebet vorausgesetzt wird. Wenn W behauptet, dass die doppelte Bezeichnung des Vaterbegriffs in aramäischer und griechischer Sprache auf eine feststehende Formel hinweise, so würde dies Argument

Herrn, neue Riten, neue Formulare zu überliefern, ein neues besseres Buchstaben- und Formengesetz aufzurichten, sondern eine neue Gesinnung und Grundstimmung hervorzurufen, die aus der inneren Freiheit heraus ihr entsprechende Formen bilden werde. Für den neuen Wein werden sich auch die geeigneten Schläuche finden; der neue Geist giebt sich auch die ihm angemessene Erscheinung (Mt 9 17).

Kehren wir nun zu unserm Ausgangspunkt, zu der Seligpreisung derer, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, zurück und wenden uns zu der Verheissung, die solchen gegeben wird, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται. Es fragt sich, wann dies χορτασθῆναι eintreten wird.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, dass wir in den Worten Jesu einer Gedankenreihe begegnen, nach welcher die ethischen Güter den Seinen gegenwärtig verliehen werden. Nicht nur spricht Jesus die Sündenvergebung vielfach zu, gewährt sie als gegenwärtiges Gut; er setzt auch voraus, dass seine Jünger jetzt eine Gesinnung gewinnen, die sie guten Bäumen vergleichbar macht, und dass sie aus dieser Gesinnung heraus gute Früchte zeitigen. Er hat es darauf abgesehen, dass die Seinen seine Worte in sich aufnehmen, ihnen Gehorsam leisten, damit ihr sittliches Leben auf einen Felsen gründen und so eine innere Sicherheit gewinnen, welche vor den Versuchungen, welche auf sie anstürmen, schützt (Mt 7 16–21 24–27). Eine bedeutsame Wegweisung für die Beantwortung der Frage, die uns beschäftigt, finden

---

dann Beweiskraft gewinnen, wenn anderweitig erhärtet werden könnte, dass die Anwendung des Herrengebets eine so häufige in der ersten Gemeinde gewesen sei, dass, sobald dieselbe Gottes als Vaters gedachte, ihr die Formel des Herrengebets vorschwebte, dass dieselbe so in ihr Bewusstsein durch Gewöhnung eingetreten war, dass sie nach dieser Analogie sogar das Gebet des Herrn in Gethsemane Mt 14 36 gestaltete. Aber eben dies lässt sich nicht erhärten. Wenn W meint, wir fänden deshalb keine unzweideutigen Hinweise auf das Herrengebet, weil es anfangs als Privatgebet, nicht als Gemeindegebet verwendet worden sei, so würden wir gerade in diesem Falle Hinweisungen auf dasselbe erwarten, denn die neutestamentlichen Schriftsteller haben häufiger das private als das öffentliche Gebet in das Auge gefasst. — Wenn wir annehmen müssten, dass der Bericht des Lucas über den Anlass der Mitteilung des Unser-Vater-Gebets nicht zuverlässig wäre, so wäre er doch von hoher Bedeutung. Er würde beweisen, dass die älteste Gemeinde Jesu Christi die Mitteilung des Herren-Gebets nicht auf die freie Initiative Jesu zurückführte, sondern überzeugt war, dass Jesus hier pädagogisch der Schwachheit der Jünger zur Hilfe gekommen war.

wir Mt 11 28–30. Hier wird nämlich zu einer zeitlichen Einheit verbunden die ἀνάπαυσις ταῖς ψυχαῖς und der Gehorsam gegen den ζυγὸς χρηστὸς Jesu. Wer sich demselben unterstellt, wird, weil das Joch sanft, weil die Last leicht ist, eine Erquickung für sein inneres Leben erfahren. Das Wort Jesu, sich einsenkend in das empfängliche Herz, bringt reiche Frucht Mt 13 8–23; langsam, kaum bemerkbar, bildet sie sich (Mc 4 27–29); innerlich durchdrungen, wird Leben und Wandel umgestaltet (Mt 13 33). Das Gericht Gottes findet schon Gerechte vor, deren Gerechtigkeit anerkannt wird (Mt 13 43 25 21–23; 33–40). Durch Umkehr zur Kindesdemut wird Grösse in der Rangordnung des Himmelreichs erworben (Mt 18 4). Der schuldbewusste, reuige Zöllner geht gerechtfertigt nach Hause (Lc 18 14).

Sind demnach die ethischen Güter schon jetzt für die Jünger Jesu erreichbar, ja müssen sie schon in dieser Zeit gewonnen werden, wird in derselben der sittliche Stand der Gerechten erworben, so ist es uns nahe gelegt, vorauszusetzen, dass sich die Sättigung, welche denen verheissen wird, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, auf die Gegenwart bezieht. Dem entspricht es, dass die Jünger Jesu als das Salz der Erde und das Licht der Welt bezeichnet werden (Mt 5 13 14), dass von ihnen die Vollkommenheit gefordert wird, in der sich Gottes Vollkommenheit spiegelt, und dass sie sich durch ihren sittlichen Charakter als Kinder des himmlischen Vaters erweisen sollen (Mt 5 45–48). Die Gerechtigkeit ist der Gegenstand des Strebens der Jünger (Mt 6 33), wie das sittliche Gut, in dessen Besitz sie treten.

Diese Gerechtigkeit, welche Jesus von seinen Jüngern fordert, und zu deren Erwerb er ihnen den Weg zeigt, hat er nun nicht dadurch als dem Willen Gottes gemäss erwiesen, dass er ihre einzelnen Forderungen auf das alttestamentliche Gesetz zurückgeführt hat. Vielmehr hat er seinen Geboten dadurch Autorität verliehen, dass er sie als seine, des Messias, Gebote bezeichnete. Das majestätische „Ich aber sage euch“ stellt er als Fundament hin, auf dem die Gerechtigkeit seiner Jünger ruhen soll. In der Bergpredigt vernehmen wir das Wort des königlichen Gesetzgebers. Er tritt keineswegs nur Zusätzen zum Gesetz Israels gegenüber, sondern auch diesem selbst. Wohl will er Gesetz und Propheten nicht auflösen, sondern erfüllen, aber doch nur in dem Sinne, dass er die prophetische Auslegung des Gesetzes vollendet, dass er an die Stelle des unvollkommenen Ausdrucks, den hier der Wille Gottes gefunden hat, den vollkommenen setzt. Unbedingte Gottes- und

Nächstenliebe ist ihm des Gesetzes Inhalt; der hat es erfüllt, wer dem Nächsten thut, was er von diesem erwartet (Mt 7 12 Lc 6 31)[1]). Der Begriff des Gesetzes nimmt in der Lehre Jesu keine zentrale Stellung ein; er wird durch den Begriff des Willens Gottes, der in dem Worte Jesu seine vollkommene Offenbarung findet, überboten (Mt 7 21–27). Bezieht sich Jesus auf das Gesetz, so gedenkt er der zweiten Tafel des Dekalogs oder der deuteronomischen Zusammenfassung der ersten Tafel (Mt 4 10 Lc 4 8 18 20 Mt 15 4 Mc 7 10). Der wesentliche Inhalt der alttestamentlichen Gesetzgebung ist ihm das Doppelgebot der Liebe, zu dessen Erfüllung er den Weg weist. (Mt 22 37–40 Mc 12 29–31 Lc 10 27). Die Bestandteile des Gesetzes, die sich nicht als Darstellungen dieses Doppelgebots beurteilen lassen, hat Jesus nicht angetastet, nicht gewaltsam aufgehoben, hat sie vielmehr selbst beobachtet und ihre Beobachtung von den Seinen gefordert (Mt 22 23 8 4 17 24–27 Mc 1 44 Lc 5 14 17 14), aber er hat sie nicht als Bestandteile des Gotteswillens betrachtet, der seinen Jüngern gilt, sie haben für diese keinen inneren Wert. Er will durch ihre Verletzung keinen Anstoss erregen, aber er indifferenziert sie und untergräbt so ihre Autorität. Sie werden für seine Gemeinde von selbst fallen.[2])

Wie Jesus seine Gerechtigkeitsforderung nicht auf das äussere, statutarische Gesetz Israels begründet hat, so auch nicht auf ein inneres, dem Menschen angebornes Gesetz. Er bezieht sich nicht auf das Gewissen als Quelle sittlicher Gesetzgebung; den Begriff des Gewissens anzuwenden, dazu lag für ihn kein Anlass vor, weil derselbe in den kanonischen Büchern des Alten Bundes fehlte[3]) und im Volksbewusstsein wohl geringe Verbreitung gefunden hatte. Doch hat Jesus, ohne den Begriff des Gewissens anzuwenden, Vorgänge vergegenwärtigt, die wir als Gewissensfunktionen beurteilen. Wir hören die Stimme des Gewissens in den Vorwänden, mit denen die zum messianischen Mahl geladnen Gäste ihre Ablehnung entschuldigen (Lc 14 18–20), im Selbstgespräch des verlornen Sohnes (Lc 15 17–19). Jesus charakterisiert die Aktion des Gewissens, wenn er der Lichtscheu der Arges thuenden gedenkt, die vom

1) Dieser Gedanke bildete das sittliche Formalprinzip des Rabbi Hillel, wurde auch sonst im Judentum und in der griechisch-römischen Welt vielfach ausgesprochen, aber immer in negativer Fassung. Tob 4 16 Prov 24 29. Holtzmann im Handkommentar zu unsern Stellen.

2) Schürer. Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhältnis zum Alten Testament und zum Judentum. Darmstadt 1882 S 28.

3) Wir begegnen ihm zuerst in Weish 17 11.

Licht gestraft zu werden fürchten, und der Liebe zum Licht in denen, deren Werke in Gott gethan sind (Jh 3 19–21). Und, wenn Jesus vom geistigen Auge, dem inneren Lichte, redet (Mt 6 22 23 Lc 11 34–36), von der inneren Nötigung Zeugnis ablegt, die sein Reden und Thun bestimmt, von dem Zuge seines Geistes zum Vater und des Vaters Willen, in welchem er dem Willen des Vaters entspricht (Jh 5 19 Lc 2 49), so erschliesst sich uns der Blick in ein schlechthin von dem Gewissen normiertes Bewusstsein. Endlich gedenken wir einer Erzählung, in welcher Jesus auf das Gewissen als entscheidende Instanz recurriert, der Erzählung von der Ehebrecherin (Jh 8 3–11). Ist dieselbe auch nicht als ursprünglicher Bestandteil des vierten Evangeliums zu betrachten, so ist doch dadurch ihr geschichtlicher Charakter nicht aufgehoben. Die rigoristische altkatholische Kirche hat diese Erzählung gewiss nicht erfunden.

Zweites Kapitel.

Das Leben, die Sündenvergebung, die Gotteskindschaft.

Mit dem Heilsgut der Gerechtigkeit, der Gesinnungsbestimmtheit, verbindet Jesus das Heilsgut seliger Zuständlichkeit. Wo jene vorhanden ist, tritt auch diese ein.

Vielfach wird sie in bildlicher Darstellung vergegenwärtigt, so im Gleichnis von der Teilnahme an einem Gastmahl. Hier sind die Frommen mit den Patriarchen des Alten Bundes vereinigt (Mt 8 11 Lc 16 22); hier ist eine Hochzeitsfeier bereitet (Mt 22 1–10 25 10). Oder wir hören, dass die Gerechten leuchten werden wie die Sonne (Mt 13 43), dass sie mit grossem Besitztum betraut werden (Mt 25 21–23). Aber Jesus streift auch das Bild ab und bezeichnet das Heilsgut begrifflich, als das Leben, das ewige Leben, die ζωή, ζωὴ αἰώνιος so Mt 18 8–9 19 16–29 Lc 18 30. Das Leben ist aber nicht im engeren Sinne ein ethisches Gut, d. h. eine Gesinnung, eine Willensbestimmtheit. So ist die Gerechtigkeit nicht ein Bestandteil des Lebens, wenn sie auch die Bedingung des Lebens bildet. Auf diesen Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Leben hatte schon die alttestamentliche Schrift hingewiesen, das Leben im Vollsinn des Worts als Frucht der Gerechtigkeit charakterisiert. Besonders in den Sprüchen tritt dieser Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Leben hervor. Hier hören wir die Worte: „Die Furcht des Herrn ist eine Quelle des Lebens“ 14 27. „Die Zucht halten, ist der Weg zum Leben“

10 17. „Wer mich (die Weisheit) findet, der findet das Leben“ 8 35. „Der Pfad des Lebens geht aufwärts für den Verständigen, dass er fern bleibe von der Scheol drunten“ 15 24. Diese Verbindung zwischen Gerechtigkeit und Leben vergegenwärtigen auch Worte der Weissagung. Hab 2 4 bezeugt: „Wehe, wer halsstarrig ist, der wird keine Ruhe in seinem Herzen haben; der Gerechte aber wird seines Glaubens leben.“ Von Ezechiel wird dem frommen Manne verheissen, dass er das Leben haben solle 18 9.[1]) Aber während in der alttestamentlichen Schrift der Begriff des Lebens noch nicht die sinnliche Seite abstreift, oder wir doch nur ein Streben darnach beobachten können, ist für Jesus das Leben ein inneres, schon jetzt gegenwärtiges Gut, das im übersinnlichen Leben seine Vollendung empfangen wird.

Den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Leben hat Jesus in bildlicher Form dargestellt und den Begriff des Lebens symbolisch veranschaulicht. Doch begegnen wir in der Parabel vom verlornen Sohne dem Begriff des Lebens selbst unmittelbar im Wort des Vaters *οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν* Lc 15 24. Ausserdem hat uns der synoptische Bericht nur ein Wort Jesu überliefert, in welchem der Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Leben in nichtparabolischer Form vergegenwärtigt wird, das Wort von der zwiefachen Möglichkeit, die eigene Seele zu gewinnen oder zu verlieren. Die Seele ist hier einmal in ihrer Aufgeschlossenheit für Gott und die ewigen Güter, sodann in ihrer Verflechtung mit der Sinnenwelt beschrieben. Nur, indem sie dem idealen Zuge folgt, behauptet, entfaltet sich das Wesenhafte der Seele, die Persönlichkeit; dagegen wird diese zerstört, wenn die Seele in der Sinnenwelt Befriedigung sucht (Mt 10, 39. 16, 52. Mc. 8 35. Lc 9 25. 17 33).

Auch die Sündenvergebung ist ein Heilsgut, das Jesus als Messias darbietet. Er hat als solcher die Vollmacht, dieselbe zu verkündigen (Mc 2 10. Mt 9 6. Lc. 5 24). Dass das Reich Gottes das Reich der Sünden vergebenden Liebe ist, bezeugt das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18 23–35), sowie die fünfte Bitte im Herrngebet (Mt 6 12. Lc 11 4). Weil der neue Bund, den Jesus stiftet, der Bund der Sünden vergebenden Liebe Gottes ist, so bezieht sich auch der Tod Jesu, durch den sich dieser Bund ver-

1) Vgl Dillmann. Handbuch der Alttesttl. Theol. Leipzig 1895. S. 364. 398. H. Schultz Alt. Theol. 4. Auflage 1888/89 II, S. 693, 94. H. Strack. Die Sprüche Salomos in Strack und Zöckler. Kurzgefasster Kommentar zu den citierten Stellen.

mittelt, auf die Vergebung der Sünden, ist ein bedingender Faktor für die Verwirklichung derselben (Mt 26 28. Mc 14 24. Lc 22 20). Die Bedingung der Sündenvergebung ist die Sinnesänderung und zwar als Reue und Vertrauen. Der verlorne Sohn empfindet tiefen Schmerz über seine Sünde, aber zugleich ist er von Vertrauen zu des Vaters Liebe erfüllt und entschliesst sich deshalb zur Heimkehr (Lc 15 11–32). Der Zöllner des Gleichnisses ist vom Schmerz über seine Sünde überwältigt, aber das Vertrauen zum göttlichen Erbarmen ist ihm geblieben (Lc 18 9–14). Dies Vertrauen zu Gott bewährt sich im Vertrauen zu Jesus, dem Repräsentanten Gottes auf Erden. Die Sündenvergebung spricht Jesus dem Paralytischen zu und heilt ihn auf Grund seiner *πίστις* (Mt 9 2. Mc 2 5. Lc 5 20). Und so bezeugt Jesus auch jener Sünderin, die in Reue, Liebe und Vertrauen ihm naht, die Sündenvergebung auf Grund ihrer *πίστις* (Lc 7, 48–50). Der seiner Schuld bewusste Verbrecher, der doch in Jesus den König des himmlischen Reichs erkennt, empfängt die Verheissung *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ* (Lc 23 43).

Jesus hat die alttestamentliche Lehre, dass Reue und Vertrauen der Vergebung Gottes gewiss sein dürfen, nicht durch den Zusatz der Forderung des Glaubens an ihn geändert, sondern er hat vorausgesetzt, dass reuiger Glaube an Gottes Erbarmen sich zu ihm als dem Träger und Vermittler desselben wenden werde. Und so geschah es. Die Selbstgerechten zogen sich von Jesus zurück, die Reuigen sammelten sich um ihn. Wer sich gesund fühlte, verschmähte ihn; wer sich krank wusste, suchte ihn (Mt 9 12. Mc 2 17. Lc 5 31). So ist die Liebesarbeit Jesu auf die verlorenen Schafe vom Hause Israel gerichtet (Mt 10 6. 15 24). Jesus weiss sich als die Selbstoffenbarung der vergebenden Liebe Gottes und erwartet von allen reuig Glaubenden, dass sie ihm nahen.

Der Gedanke, dass Gottes vergebende Gnade dem reuigen Glauben zu teil werde, ist schon von den Propheten ausgesprochen worden, und von den alttestamentlichen Schriftstellern, die von dieser prophetischen Strömung bestimmt wurden, angeeignet. vgl Joel 2 12 14. Hos 14 3 ff. Jes 57 15. Prov 28 13. Ps 32. 51. 130. 25 7. Reuiger Glaube des Menschen und die vergebende Gnade Gottes sind Correlata.[1]) Dennoch erscheint die Sündenvergebung als der Vorzug des neuen geweissagten Bundes Jer 31 34. 33 8. Ez 36 25 29 33. 16 62 63.

1) Vgl Dillmann a. a. O. S. 472.

Was ist das Charakteristische des verheissenen neuen Bundes? Die Gesinnung reuigen Glaubens, die den Propheten eigen ist, wird dem ganzen Volke eigen werden, daher wird das ganze Volk Sündenvergebung empfangen.

Worin unterscheidet sich nun die Sündenvergebung, die Jesus verkündigt, von der Sündenvergebung, die im Alten Bunde bezeugt wurde? Zuerst darin, dass hier Sündenvergebung und Befreiung von äusserem Druck in unlösliche Verbindung gesetzt wurde, dort dieselbe als ein inneres Gut dargeboten wird, das auch der Leidende erfährt, ohne vom Leiden befreit zu werden. Wird des Paralytischen Gesundheit wieder hergestellt, und empfängt er zugleich Sündenvergebung, so besteht doch kein innerer Zusammenhang zwischen beiden Gütern. Nur zwischen der Vollmacht der Sündenvergebung und der Ausrüstung mit der Kraft der Heilung ist ein solcher vorhanden. Wie ganz anders in der alttestamentlichen Anschauung! Die Sündenvergebung bezeugt ihre Realität in der Erlösung aus äusserer Not, in der Herstellung beglückender Verhältnisse, während die von Jesus verkündigte Vergebung erfahren wird, gleichviel, ob die Last des Leidens weicht oder bleibt. Und auch der neue Bund, der Gegenstand der Weissagung wird, vollzieht er sich auch wesentlich in der Innerlichkeit des Geistes, so spiegelt er sich doch in der Machtherrlichkeit des Volks. Anders der neue Bund, den Jesus stiftet. Hat auch der Herr sein Volk um sich sammeln wollen, so doch nur auf dem Wege, dass dasselbe in seine Jüngergemeinde eintritt. Er hat es auf eine Personengemeinschaft abgesehen, die zu einer Volksgemeinschaft wird.[1])

Wer die Forderungen der Gerechtigkeit erfüllt, seliges Leben geniesst, Vergebung der Sünden empfängt, befindet sich im Stande der Kinder Gottes, erfährt es, dass Gott sein Vater ist. Väterliche Gesinnung, die Gesinnung heiliger Liebe, hegt Gott gegen alle Menschen, aber nur die Jüngergemeinde Jesu erfüllt die Bedingungen, an welche die Erfahrung, dass Gott Vater ist, sich bindet. Sie ist die kleine Herde, welcher der Vater die Güter seines Reiches verleiht (Lc 12 32). Sie bildet in ihrem sittlichen Thun das Thun Gottes ab, in ihr spiegelt sich Gottes Vollkommenheit (Mt 5 9 44—48). Mit ihr weiss sich Jesus zu der Einheit der Lebensgemeinschaft verbunden, weil sie den Willen des himmlischen Vaters thut (Mt 12 49 50 Mc 3 34 35 Lc 8 21). Hier wird väterliche Vergebung gesucht und gefunden (Mt 6 21 Lc 11 41),

1) Vgl Kaftan. Dogmatik. 1897. S 455—457.

hier besiegt betendes Vertrauen die Versuchungen der Sorge (Mt 6 25—34 Lc 12 22—31).

Nicht als eine neue Wahrheit verkündigt Jesus den Vaternamen Gottes, er begründet ihn auch nicht aus der alttestamentlichen Schrift. Er ist für Jesus der unmittelbare Ausdruck innern Erlebens, er lebt in Gott als der eingeborene Sohn des Vaters, und nur als seine Jünger erfahren es die Glieder der Gemeinde, dass Gott Vater ist. Das Erleben Jesu wird zum Erleben der Jünger. An der ursprünglichen Kindesgemeinschaft Jesu mit dem himmlischen Vater nehmen seine Jünger teil, er nimmt sie in diese Liebesgemeinschaft auf (Mt 17 25 26).[1])

Die Religion als Kindesleben im Hause des himmlischen Vaters ist an die Gemeinschaft mit Jesus gebunden. In der alttestamentlichen Religion wird wohl das Kindesverhältnis des Volkes zu Gott erfahren, an dem der einzelne Israelit kraft seiner Zugehörigkeit zum Volk Anteil hat, aber es gilt ihm nicht kraft seiner eigentümlichen inneren Beziehung zu Gott. Und wo sich diese in den Psalmen, oft in den innigsten Tönen ausspricht, vermag doch die Frömmigkeit nicht die Energie zu gewinnen, um sich auf dieser Höhe zu behaupten. Auch der frommste Israelit weiss sich nicht als Kind Gottes, hat in Gott nicht den Vater gefunden.

Drittes Kapitel.

Die Heilsaneignung als Werk Gottes.

In den synoptischen Reden Jesu begegnen wir freilich nur vereinzelten Gedankengängen, welche die Aneignung des Evangeliums als Werk Gottes beurteilen.

Wir wollen uns nicht bloss darauf berufen, dass dieselbe als die Frucht der Einwirkung des göttlichen Worts (Mt 7 24 13 Lc 11 28), das Jesus verkündigt, erscheint; wir hören auch, dass der Geist Gottes in der Jüngergemeinde waltet. Freilich müssen wir darauf verzichten, uns auf die Worte Jesu Lc 9 55 zu beziehen, da sie nach den besten Handschriften als eine Glosse angesehen werden müssen. Wohl aber tritt eine Reihe anderer Worte Jesu für unser Verständnis seiner Lehre in dieser Beziehung ein. Wir nehmen unsern Ausgangspunkt von dem Zeugnis Jesu über seine

1) Vgl Holtzmann. Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 1897. I. S 48. 49. 161—63.

innere Gemeinschaft mit dem Vater und über die Selbstoffenbarung des Vaters und des Sohnes in den Jüngern, das immer vermöge seines mystischen Charakters als eine fremdartige Erscheinung im Ganzen der synoptischen Reden den Exegeten ein Rätsel geblieben ist, welche den im Evangelium des Johannes überlieferten Reden geschichtliche Glaubwürdigkeit absprechen, von dem Zeugnis, das uns Matthäus 11 25–27 und Lucas 10 21 22 überliefert haben. Hier spricht Jesus aus, dass die Erkenntnis des Sohnes Gottes, die Wirkung einer *ἀποκάλυψις* des Vaters sei, die sich durch den Sohn vermittle. Diese Offenbarung vollzieht sich nicht ausschliesslich durch das Wort Jesu, denn dies vernehmen auch die *σοφοὶ* und *συνετοὶ*, denen doch die Bedeutung derselben verborgen bleibt, sondern durch eine innere Einwirkung Gottes, durch seinen Geist. Es sind die *νήπιοι*, die in kindlichem Sinn für das Evangelium erschlossenen Gemüter, denen Jesus sich selbst enthüllt, welchen der Vater durch seinen Geist das Verständnis des Wortes seines Sohnes öffnet. Ihnen ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreichs zu erkennen (Mt 13 11). Eine solche *ἀποκάλυψις* hatte Petrus empfangen, als er Jesus als Christus, den Sohn des lebendigen Gottes, erkannte und bekannte. Nicht Fleisch und Blut, nicht sein natürlicher Mensch in seinen Wahrnehmungen und Urteilen, hatte diese Gewissheit erzeugt, sondern der Vater im Himmel (Mt 16 17).

Auf eine solche innere Einwirkung des Geistes Gottes weist uns auch das Wort Jesu Mt 19 26 Mc 10 27 Lc 18 27 hin. Es vergegenwärtigt die Hindernisse, welche dem Reichen den Eingang in das Reich Gottes erschweren; und als nun die Jünger verzagt ausrufen *τίς ἄρα δύναται σωθῆναι*, antwortet er: *παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῷ πάντα δυνατά* und richtet so den Blick auf eine Bestimmung des menschlichen Geistes durch den göttlichen Geist, die es ermögliche, ein sittliches Ziel zu erreichen, das ohnedem der eignen menschlichen Bemühung unerreichbar bleiben müsse.

Dem entspricht die Aussage Jesu Mt 15 13: *πᾶσα φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος, ἐκριζωθήσεται.* Nach dem unmittelbaren Zusammenhang redet hier Jesus nicht von der Lehre, sondern von den Personen der Pharisäer. Sie werden nicht bleiben, nämlich in dem Zusammenhang mit dem Reiche Gottes, dem sie jetzt noch angehören, weil sie nicht eine von Gott gesetzte Pflanzung sind. Die Jünger sind dagegen Pflanzen, die Gott selbst gepflanzt hat, ihr ethisches Sein ist von Gott begründet.

Ein geringeres Gewicht hat für die in Rede stehende Frage die Verheissung Jesu, die wir Mt 10 19 20 Mc 13 11 Lc 12 12 finden, denn sie bezieht sich auf ein besonderes Verhältnis, auf die Erleuchtung durch den Geist Gottes für den Fall der Verteidigung der Jünger vor den Richtertribunalen. Auch auf Lc 11 23 dürfen wir uns nicht berufen, an welcher Stelle Jesus als das einzige Heilsgut, das der Vater den ihn Bittenden gewährt, das πνεῦμα ἅγιον bezeichnet, da wir der Redaktion des Matthäus-Evangeliums, welches den weiteren Begriff der ἀγαθὰ dafür einsetzt (Mt 7 11), werden den Vorzug geben müssen. Wohl aber ist sehr bedeutungsvoll das Wort Jesu über die Sünde wider den heiligen Geist (Mt 12 30 Mc 3 23 Lc 12 10). Es handelt sich hier um den Gegensatz zwischen dem Prinzip, dem Wesen des Reiches Gottes und seiner Erscheinung. Das Prinzip des Reiches Gottes ist aber der heilige Geist, in seiner Fülle in Jesus, aber auch in seinen Jüngern wirksam. Der heilige Geist ist im Reiche Gottes, in seinen Gliedern immanent.

Bleiben wir bei der synoptischen Überlieferung stehen, so begegnen wir nur vereinzelten Worten Jesu, welche die Einwirkung des göttlichen Geistes auf das Bewusstsein der Jünger bezeugen. Sie erscheinen als ein fremdartiges Gebilde. Ist es möglich, ist es wahrscheinlich, dass Jesus diese Töne so selten angeschlagen, dass er diese tiefsten Beziehungen nur gelegentlich hier und da gestreift hat? Wir halten dies für ausgeschlossen. Und so ergiebt sich für uns die Nötigung, in den Gedankengängen des vierten Evangeliums die Ergänzung zu suchen, auf welche uns die drei ersten hinweisen. Es sind geschichtliche Nötigungen denen wir folgen, wenn wir den Reden Jesu, die uns das Johannes-Evangelium darbietet, wie sehr sie auch durch die Subjektivität des Verfassers hindurchgegangen und von ihr umgestaltet sein mögen, einen geschichtlichen Charakter zuerkennen.

So wird es jetzt unsere Aufgabe sein, zu fragen, ob die prinzipiellen ethischen Aussagen Jesu, die wir nach der Wegweisung der synoptischen Reden dargestellt haben, auch in dem Johannes-Evangelium wiederkehren, und, wenn dies der Fall sein sollte, ob sie hier eine Umwandlung, und welche erfahren haben.

Viertes Kapitel.

Die Ergänzungen des Johannes-Evangeliums.

Der erste Eindruck, den wir hier erhalten, ist ein befremdender. Manche Gedankenreihen, denen wir bis dahin begegneten, fehlen. Wir hören weder die Forderung der *μετάνοια* noch das Gebot der *δικαιοσύνη*, noch wird uns ein Bild der inneren Entwicklung gezeichnet, die sehnend nach der Gerechtigkeit verlangt. Es sind andere Gesichtspunkte, unter welche die Reden Jesu im vierten Evangelium das ethische Leben stellen; Gesichtspunkte, von denen aus dasselbe in neuer Beleuchtung erscheint. Was die synoptischen Reden als subjektive Thätigkeit beurteilen, wird hier als ein durch objektive Faktoren im Subjekt hervorgebrachter Vorgang dargestellt. So die *μετάνοια*. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, dass es diese ist, deren Jesus im Gespräch mit Nikodemus gedenkt. Aber nicht als menschlicher Akt, sondern als göttlicher Akt im Menschen erscheint sie. Damit ist sie aber als menschlicher Akt nicht ausgeschlossen, sondern vorausgesetzt. Denn, wenn der Herr 3 5 ein *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* fordert, so werden wir schwerlich fehlen, wenn wir in der Wassertaufe eine Beziehung auf die Johannestaufe erkennen. Denn gerade dies, dass Johannes mit Wasser taufe, Jesus aber mit dem heiligen Geiste, hatte vorher der Evangelist berichtet 1 26 33. Wenn daher Jesus zu Nikodemus sagt, dass der Eingang in das Reich Gottes an die Taufe mit Wasser und Geist gebunden sei, so liegt es für jeden Leser des vierten Evangeliums nahe, dies Wort so zu verstehen, dass sowohl die Wassertaufe des Johannes als die Geistestaufe Jesu statthaben müsse, damit der Eingang in das Reich Gottes gewonnen werde. Es fragt sich nun, in welchem Sinne Jesus die Johannestaufe als einen unerlässlichen Vorgang beurteilt hat. Die Antwort liegt zu einem Teil schon in dem scharfen Gegensatz zwischen Wasser- und Geistestaufe. Ist die Johannestaufe nicht Geistestaufe, ist mit ihr nicht die Verleihung eines Heilsgutes verbunden, so kann sie nur die Bedeutung einer symbolischen Begleitung der sich durch das Wort vermittelnden Wirksamkeit des Täufers in Anspruch nehmen. Den Sinn derselben deutet nun auch im vierten Evangelium Johannes mit der feierlichen Erklärung: *ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ. Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης*, ganz in Übereinstimmung mit den synoptischen Evangelien (Mt 3 3 Mc 1 2 3 Lc 3 4–6), wie wir ja auch in ihnen das Zeugnis des Täufers finden, dass

seine Taufe eine Wassertaufe zum Zweck der Hervorrufung der *μετάνοια* sei, während Jesus mit dem heiligen Geiste und mit Feuer (der letztere Zusatz bei Matthäus und Lukas) taufen werde (Mt 3 11 Mc 1 8 Lc 3 16). War nun der ethisch-ideale Gehalt der Wirksamkeit des Täufers die Vorbereituug des Messias durch die Predigt von der Busse, die Taufe aber nur die verpflichtende Erklärung, im Sinne dieser Predigt wandeln zu wollen, so konnte Jesus es als bleibende unerlässliche Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes bezeichnen, dass der Geist der Busse das Herz erfülle, und er konnte zugleich diese Forderung als die Forderung einer Wassertaufe bestimmen. Die Wassertaufe, ursprünglich die ceremonielle Besieglung der *μετάνοια*, wurde die symbolische Bezeichnung derselben.

Ist diese Auslegung richtig, so würde Jesus auch im Johannes-Evangelium die *μετάνοια* als notwendige Bedingung für den Eingang in das Reich Gottes beurteilt haben.

Nichtsdestoweniger kann es keinem Zweifel unterliegen, dass, obgleich die *μετάνοια* vorausgesetzt wird, sie doch nicht zu den Gegenständen gehört, denen sich die Reden Jesu unmittelbar und absichtsvoll zuwenden. Dieselben vergegenwärtigen wohl den Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben, sich Erschliessen und sich Verschliessen Jesu gegenüber, aber der Übergang von diesem zu jenem, das innere Werden und das damit verbundene Ringen liegt ausserhalb des beschrittenen Gebiets. Nur bis zur sicheren Begründung des Glaubensbewusstseins schaut hier Jesus zurück, und diese ist das *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος*. Auch hier bleibt Jesus im Rahmen der synoptischen Reden, nur dass die Geistestaufe als eine Geburt aus dem Geiste bezeichnet wird. Ein Unterschied, der den Inhalt des Begriffs nicht verändert, da eine Taufe aus dem Geiste doch nichts anderes besagen will als eine neue, durch den Geist Gottes bestimmte Qualität. Auch hatte schon die prophetische Rede das Bild der Erzeugung durch Gott verwendet Deut 32 18 Ps 2 7, dort die Entstehung Israels, hier die Einsetzung in die Würde eines Königs Israels darzustellen. Auch die Schärfe des Gegensatzes zwischen Geburt aus dem Fleisch und Geburt aus dem Geist klingt an ein synoptisches Wort an, an das Wort, in dem Jesus die Messiaserkenntnis nicht auf Fleisch und Blut, sondern auf die Offenbarung des Vaters zurückführt. Und da Jesus (Mt 7 11) die Menschen als von Natur *πονηροὶ ὄντες* beurteilt, so entspricht es diesem Urteil, dass es einer Neugeburt bedarf, damit sie gute Art annehmen.

Dagegen geht über die synoptische Gedankenreihe hinaus sowohl die Bezeugung Jesu, dass, was aus dem Geist geboren, Geist sei, als auch die Hinweisung auf das Geheimnisvolle der Geburt aus dem Geist. Wir erkennen hier eigentümliche Charakterzüge der johanneischen Reden des Herrn. Es ist einmal das mystische Element, das sich uns darstellt. Gott, der ohne Mass seinen Geist giebt, hat ihn so an Jesus verliehen (3 34); und, wer an Jesus glaubt, wird selbst ein mitteilender Träger des Geistes (7 38 39 14 17 26 16 7 13 20 22). Dieser Geistesempfang des Gläubigen ist es nun, der seine Wiedergeburt begründet. Ein Vorgang, für den es im Gegensatz zur natürlichen Geburt eigentümlich ist, dass er geheimnisvolle Züge zeigt. Sein Ursprung lässt sich nicht in der Welt der endlichen Kräfte aufweisen; und ebenso geheimnisvoll sind die Ziele, auf welche das Streben des Wiedergeborenen gerichtet ist. Sie liegen nicht in der Sinnenwelt.

Das Heilsgut ist auch in den johanneischen Reden die ζωή, so 3 15 16 36 4 14 5 24 29 40 6 27 40 47 51 53 54 58 10 10 28 11 25—26; aber, während in den synoptischen Reden die ζωή überwiegend eschatologisch gedacht ist, erscheint sie hier fast ausschliesslich dem Glauben immanent, ein gegenwärtiger Besitz. Doch fehlt die eschatologische Beziehung dieses Begriffs nicht völlig, vgl. 6 27, ebenso wenig, wie in den synoptischen Evangelien die Begriffe tot und lebendig keineswegs ausschliesslich eschatologisch gewertet werden. Die geistig Toten sollen ihre Angehörigen, die leiblich gestorben sind, begraben (Mt 8 22 Lc 9 60); der verlorene Sohn war tot gewesen und ist lebendig geworden (Lc 15 24). Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jeglichem Wort, das aus dem Munde Gottes geht (Mt 4 4).

Auch Beziehungen auf einen ethischen Prozess fehlen im vierten Evangelium nicht völlig, sowohl das Werden zum Jünger Jesu als auch das Werden eines Jüngers Jesu bilden einen Bestandteil der uns hier bezeugten Gedankengänge des Herrn. Niemand kann zu dem Sohne kommen, den der Vater nicht zu ihm hinzieht, den insofern nicht der Vater dem Sohne gegeben hat (Jh 6 37 44 65). Und was hier als Werk Gottes erscheint, wird Jh 3 20—21 als das Ergebnis einer psychologisch-ethischen Notwendigkeit dargestellt. Wie alles Böse das Licht scheut und die Finsternis sucht, weil es, offenbar werdend, nur Rüge und Beschämung zu erwarten hat, so fühlt sich alles Gute zum Lichte hingezogen, weil es so erkannt wird als das, was es ist, als in der Gemeinschaft mit Gott auf Grund seines Wirkens entstanden.

Nicht ein bewusstes, absichtsvolles Handeln tritt hier zu Tage, sondern ein unbewusstes, aber doch zweckvolles Streben. Alles Ethische folgt einer innern Nötigung, sich als das darzustellen, was es ist. Dies Gesetz bewährt sich auch in dem entgegengesetzten Verhalten der Menschen zu Jesus. Wer auf Böses gerichtet ist, zieht sich von Jesus zurück, der sein Thun richtet; wer sich dagegen der Wahrheit erschliesst, den von Gott gesetzten Normen, kommt zu Jesus, der den Wert seines Handelns anerkennt. Es könnte scheinen, als ob diese Gedankengänge der synoptischen Darstellung des Wirkens Jesu widersprächen, als ob diese ausschliesslich das Kommen zu Jesu als einen Bruch mit dem bisherigen Leben betrachteten. Aber dies ist ein Irrtum. Ob alle Jünger Jesu in der Busspredigt des Täufers den entscheidenden Antrieb, sich an den Herrn anzuschliessen, empfangen haben; überhaupt, ob sie alle in die Kreise dieser Bewegung hineingezogen wurden, wird zweifelhaft bleiben. Aber, sehen wir davon ab, zeigen uns nicht die synoptischen Evangelien Persönlichkeiten, die der Zug des Herzens zum Heiland führt, ohne dass wir in ihnen das Element der Busse stark hervortreten sehen, wenn es auch nicht völlig fehlt? Wir denken an den Centurio in Kapernaum, der uns freilich durch die Demut fesselt, in welcher der Ton der *μετάνοια* mitklingt — *οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς, ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς* (Mt 8 8; Lc 7 6); *οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρός σὲ ἐλθεῖν* (Lc 7 7) —, den aber doch vor allem der hohe Glaube auszeichnet, und der durch die fürsorgende Liebe zu seinem Knecht wie durch die Erbauung der Synagoge eine Gott wohlgefällige Gesinnung beweist. Auch das kananäische Weib, so reich an Glauben, so gross in der Demut, zeigt doch keine Spuren der *μετάνοια* als eines Bruchs mit ihrer Vergangenheit (Mt 15 21–28 Mc 7 29–30). Bedeutsam ist auch das Wort Jesu an den Schriftgelehrten, der das Doppelgebot der Liebe höher stellt, als das Opfergesetz, *οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*. Hier zeigt sich eine positive Entwicklungslinie von alttestamentlicher zu neutestamentlicher Frömmigkeit. Aber allerdings muss es zweifelhaft bleiben, ob Markus, der uns dies Wort überliefert (12 28), hier authentisch ist. Und wenn Jesus in der Instruktionsrede an die Jünger sie auffordert, in solche Häuser zu gehen, in denen sich *ἄξιοι*, wie es im Mt, *υἱοὶ εἰρήνης*, wie es im Lc heisst, befinden, so sehen wir, wie er eine verbindende Linie zwischen dem vorchristlichen und dem christlichen ethischen Zustand zieht, wie er eine wertvolle Gesinnung auch da voraussetzt, wo die Jünger-

Gemeinschaft mit ihm noch nicht stattgefunden hat. Dass diese Gesinnung die μετάνοια in sich schliesst, unterliegt keinem Zweifel; aber doch nur in dem Sinne, in welchem Demut, Schuldgefühl, Heilsverlangen zu den charakteristischen Zügen alttestamentlicher Frömmigkeit gehören, aber nicht in dem Sinne, in dem sie einen Bruch mit der bisher verfolgten Lebensrichtung bilden. Die Aufnahme des Evangeliums erscheint hier als die gradlinige Fortsetzung oder vielmehr Vollendung des bis dahin beschrittenen Weges (Mt 10 11 Lc 10 6). Es sind die κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, die in ihrem Gemütsleben belasteten Seelen, welche Jesus zu sich ruft, sie sind ἄξιοι, υἱοὶ εἰρήνης (Mt 11 28). Noch mehr, Jesus erkennt in dem Verhalten ihm gegenüber die Offenbarung des Charakters. Die Pharisäer als Otternbrut können nichts Gutes reden, da sie πονηροὶ sind (Mt 12 33–35). Und ganz im Sinne der johanneischen Reden unterscheidet Jesus Mt 15 13 Pflanzungen des himmlischen Vaters von ethischen Erscheinungen, die nicht auf ihn zurückgeführt werden können. Eine solche himmlische Pflanzung wird Jesus im Kindessinn erkannt haben, da er den Kindern als solchen, natürlich unter Voraussetzung des kindlichen Sinnes, das Himmelreich zuspricht, die Befähigung zum Eintritt in dasselbe. Jesus erblickt in der Einfalt, Lauterkeit, Demut und Empfänglichkeit für alles Gute, die rechten Kindern eignen, eine ursprüngliche Anlage für das Evangelium, welche von der Sünde unterdrückt wird, zu der jeder zurückkehren muss, der in das Reich Gottes eintreten will.

Auch der Umstand, dass Jesus die Beantwortung der Frage: Wer ist mein Nächster? in einem Gleichnis giebt, in welchem ein Samariter das Problem praktisch löst, während Priester und Levit die Pflicht gegen den Nächsten unerfüllt lassen, legt einen Beweis dafür ab, dass Jesus von der Voraussetzung ausgeht, dass es ausserhalb seiner Jüngerschaft, ja ausserhalb der Bundesökonomie Persönlichkeiten giebt, welche durch Bethätigung der Liebe eine Gott wohlgefällige Gesinnung bewähren (Lc 10 30–37). So wird es begreiflich, dass es eine Verbindungslinie positiver Entwicklung giebt, die eine Reihe von Persönlichkeiten vermöge der ihnen eigenen Grundrichtung der Gesinnung zu Christus hinführt. Diese Grundrichtung der Gesinnung ist nun in der ursprünglichen Geistesanlage des Menschen begründet. Es giebt in dem Menschen ein ihm anerschaffenes Licht, eine Erkenntnis der Wahrheit und Gerechtigkeit, die mit der Liebe zu ihnen verbunden ist, eine ethisch qualifizierte Erkenntnis. Ihr steht das an sich dunkle Begierde-

leben gegenüber. Es ist die Aufgabe des Menschen, dies ihm eigene Licht, die Helle, die es ausstrahlt, zu erhalten und mit ihr das dunkle Gebiet des Seelenlebens zu erleuchten. So wird der Mensch zu einer Persönlichkeit, die sich zu allem, was Lichtes Art an sich hat, und so zu Christus als dem vollkommenen Licht hingezogen fühlt, er wird (Jh 12 36) zu einem Kinde des Lichts vgl. Mt 6 22 27 Lc 11 34–36.

Auch darin findet eine Übereinstimmung zwischen den synoptischen und Johanneischen Reden statt, dass die gewonnene Gemeinschaft mit Jesus und die darin erlangte *δικαιοσύνη* einer Entwicklung unterworfen ist. Auch in den Reden des vierten Evangeliums erscheint die durch den Zusammenhang mit Jesus gewonnene sittliche Reinheit doch insofern einer Ergänzung bedürftig, als durch die Verbindung mit der sinnlichen Welt jene immer wieder eine Befleckung erfährt, die durch ein stets erneutes Suchen und Aufnehmen der in Christus beschlossenen Erlösungskräfte beseitigt werden muss (13 10). Was hier im Anschluss an die symbolische Fusswaschung von Jesus gelehrt wird, das hören wir auch aus seinem Munde im Gleichnis vom Weinstock und den Reben. Die Reben, welche Frucht bringen, werden gesäubert, um reichlichere Frucht zu tragen (15 2 5). Dieser Vorgang schliesst nun auch ein Wachstum der Freude bis zur Vollendung derselben in sich (15 11), auch das Seligkeitsbewusstsein durchläuft eine Entwicklung, die das Ziel der Vollkommenheit erreicht. Unterliegt es so keinem Zweifel, dass auch in den Johanneischen Reden das christliche Leben einer Entwicklung unterworfen ist, so muss doch zugestanden werden, dass dieser Gesichtspunkt hier nicht der durchschlagende, entscheidende ist. Das christliche Leben erscheint vielmehr als ein in sich vollendetes Ganzes. Auch hier haben wir zu untersuchen, ob diese Betrachtungsweise ausschliesslich dem vierten Evangelium eignet, oder ob sie sich auch in den synoptischen Reden findet.

Diese Frage werden wir bejahen müssen. So mangelhaft auch noch der Glaube der Jünger ist, nennt sie der Herr doch das Salz der Erde, das Licht der Welt (Mt 5 13 14). Die Vollkommenheit des himmlischen Vaters soll sich in ihrer Vollkommenheit spiegeln (5 48). Ein Jünger Jesu soll ein guter Baum werden, der gute Früchte bringt, er soll den Willen des himmlischen Vaters thun (7 17 18 21 12 35).

Stellen die Reden Jesu im vierten Evangelium das Leben der Jünger wesentlich im Lichte der Vollendung dar, so ist es

begreiflich, dass der Sündenvergebung, deren auch sie bedürfen, kaum gedacht wird. Dem Begriffe selbst begegnen wir nur einmal 20 28. Doch wird auf die Sündenvergebung 13 10 hingewiesen sein; denn schwerlich ist es zulässig, die Worte εἰ μὴ τοὺς πόδας als unecht zu betrachten. Dagegen wird von Jesus hervorgehoben, dass er nicht gekommen ist zu richten, sondern zu retten 3 17 12 47, und so darauf hingewiesen, dass die Gemeinde Jesu unter der vergebenden Gnade Gottes lebt.

Fünftes Kapitel.

Das Reich Gottes.

Gerechtigkeit, Leben, Sündenvergebung, Gotteskindschaft sind die Heilsgüter, die im Gottesreiche oder, wie es auch im Matthäus-Evangelium lautet, im Himmelreiche dargeboten werden. Wo diese Aneignung geschieht, entsteht ein Gottesvolk, das von Gottes Gaben lebt und seinen Willen thut. So kann sich an die Bitte um das Kommen des Gottesreichs die Bitte schliessen, dass Gottes Wille, wie er im Himmel vollbracht wird, der Ursprungsstätte des Gottesreichs (Dan 2 44 7 13 14), auch auf Erden verwirklicht werde.[1]) Während die alttestamentliche Schrift das Kommen des Gottesreichs als die Verbindung ethischer und politischer Güter betrachtet, stellt Jesus dasselbe als die Verwirklichung ethischen Lebens dar, und zwar vollzieht sich dieselbe durch ihn in dem sich an ihn anschliessenden Jüngerkreise. Vollendet sich das Gottesreich in einem Herrlichkeitszustande, so trägt dieser doch nicht politischen Charakter.

Das Reich Gottes durchläuft eine geschichtliche Entwicklung. Es ist jetzt schon gegenwärtig, es entfaltet sich, es erreicht das Ziel der Vollendung.

1. Die Gegenwart des Reiches Gottes.

Wir gehen von den Worten Jesu Mt 11 11–13 Lc 7 28 16 16 aus. Hier bezeichnet er das Himmelreich als Gegenstand eines Anstürmens, eines gewaltthätigen Ansichreissens, wobei wir es dahin gestellt sein lassen, ob die βιασταὶ gelobt oder getadelt werden. Auf

---

1) Vgl Beyschlag Neut. Theol. Halle 1891 I, S 40. 41. Holtzmann Neut. Th. I. S 188 u. d. f.

jeden Fall kann nur bestürmt werden, was in das Dasein getreten ist. Die Verkündigung vom Reiche Gottes ist die Verkündigung, die ein gegenwärtiges Heilsgut zum Gegenstande hat. Bis auf Johannes den Täufer war das Gottesreich nur Inhalt der Weissagung gewesen, mit Johannes ist es in die Wirklichkeit getreten, jedoch so, dass dieser nicht selbst in das Reich Gottes aufgenommen wird, sondern an der Schwelle desselben stehen bleibt. Er ist nur ein einladender Herold, der dem Geiste des Reiches Gottes sich nicht erschlossen hat.[1])

Ebenfalls bezeichnet Jesus das Reich Gottes als ein gegenwärtiges, wenn er in der Austreibung der Dämonen in der Kraft des Geistes Gottes einen Beweis für das Gekommensein desselben erkennt Mt 12 28 Lc 11 20. Ferner kommt die Petrus-Verheissung Mt 16 19 in betracht; empfängt Petrus die Schlüssel des Himmelreichs, so muss dasselbe schon gegenwärtig sein.[2]) Bedeutsam ist auch das Wort Jesu an den Schriftgelehrten, das uns Mc 12 34 berichtet, wenn wir es als authentisch betrachten dürfen. Als dieser das Doppelgebot der Gottes- und Bruderliebe höher schätzt als Opfergesetze, sagt Jesus zu ihm: *οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*. Was ihm noch fehlt, ist der Glaube an Jesus als den König des Gottesreichs, der zu der Vollbringung des Doppelgebots der Liebe den Weg weist und die Kraft dazu verleiht. Das Reich Gottes ist also schon gegenwärtig, und der Eintritt in das-

---

1) Die Interpretation, es werde der Versuch gemacht, das an sich noch nicht erschienene Reich Gottes gewaltsam in die Wirklichkeit zu zwingen, scheitert an dem Gegensatz zum bis dahin nur geweissagten Gottesreich.

2) Holtzmann im Handkommentar zum Neuen Test. Bd. I 2 Aufl. Freibg. i. B. 1892. S 192 sieht hier Zusätze judenchristlicher Provenienz, doch ist seine Beweisführung nicht zwingend. Wenn Simon vom Herrn Petrus genannt wird, so soll damit nicht auf die relative Unveränderlichkeit hingewiesen werden, die dem Gestein eignet, sondern auf die Tragkraft desselben. Diese lag in der Energie des Bekennens, durch welche sich Petrus auszeichnete. Diese war es, durch welche er der geeignete Baugrund für die Bildung der Gemeinde Jesu werden konnte. Als solchen hat er sich geschichtlich erwiesen, darauf ruht die Autorität, die er sich erworben hat. Mannigfache Schwankungen, durch das sanguinische Temperament des Apostels bedingt, waren dadurch nicht ausgeschlossen. Ebensowenig widerstreitet die Thatsache, dass Christus der Grund ist, auf dem seine Gemeinde ruht, der Bezeichnung des Petrus als Baugrundes. Christus ist der bleibende, Petrus der zeitlich-geschichtliche Grund der Gemeinde, wie der Epheserbrief keinen Widerspruch darin findet, dass Christus *λίθος ἀκρογωνιαῖος*, die Apostel und Propheten *θεμέλιον* sind 2 20.

selbe an ethische Bedingungen, an die Erkenntnis seines Charakters und die Gemeinschaft mit Christus gebunden; es ist also selbst ethischer Art und in Christus, als dem Mittelpunkt desselben, Wirklichkeit geworden. — Wir gedenken ferner der Äusserung Jesu, die uns Lc 17 21 überliefert hat. Hier hören wir, dass das Reich Gottes nicht *μετὰ παρατηρήσεως*, nicht in Begleitung äusserer Zeichen, der sinnlichen Beobachtung ausgesetzter Zeichen, kommt, sondern, dass es vielmehr schon gegenwärtig da ist, *ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν*. Das kann sprachlich mit demselben Recht übersetzt werden: „In euerm Innern" wie „In eurer Mitte". Die Exegeten, welche sich für die zweite Alternative entscheiden, berufen sich darauf, dass sich Jesus hier an die Pharisäer wendet, in deren Innern das Reich Gottes keine Stätte gefunden hatte. Aber dies Bedenken erledigt sich, sobald wir den Gedanken als eine allgemeine Sentenz beurteilen, welche durch das *ὑμῶν* konkrete Anschaulichkeit gewinnen soll. Aber, selbst wenn die zweite Auslegung richtig wäre, würde ein sachlicher Gegensatz zur ersten sich nicht ergeben. Denn auch in diesem Falle wäre der geistige Charakter des Gottesreichs vergegenwärtigt, das sich der *παρατήρησις*, der sinnlichen Wahrnehmung, entzieht. Es gehört eben prinzipiell nicht der Sinnenwelt an. Wir haben hier, wie auch immer *ἐντὸς ὑμῶν* gedeutet werden mag, eine Parallele zu Jh 18 36 37.[1]) Ebenso entscheidend für die Beurteilung des Reiches Gottes als eines gegenwärtigen seitens Jesu ist die Zueignung desselben an den Kindessinn. Hier erscheint es als ein Ganzes geistiger Kräfte, für welches nur kindlicher Sinn Empfänglichkeit zeigt. (Mc 10 15 Lc 18 17).

Mit Recht hat auch Beyschlag[2]) auf eine Reihe von andern Aussprüchen Jesu hingewiesen, welche das Reich Gottes als ein gegenwärtiges Gut voraussetzen, auf die Gleichnisse vom verborgenen Schatz im Acker und der kostbaren Perle (Mt 13 44–46), vom grossen Gastmahl (Lc 14 16–24), auf die Mahnungen, zuerst nach dem Reiche Gottes zu streben (Mt 6 33), durch die enge Pforte einzugehen (Mt 7 14), auf das Zeugnis, dass die Zöllner und Huren vor den Hohepriestern und Ältesten in das Reich Gottes eingehen (Mt 21 23 31), auf die Charakteristik der Schriftgelehrten und Pharisäer, die das Reich Gottes verschliessen, nicht nur selbst nicht

---

1) Haupt. Zum Verständnis der eschatologischen Aussagen in den synoptischen Evangelien. In den Festschriften zum zweihundertjährigen Jubiläum der Universität Halle 1894. S 9, 10.

2) Neut. Theol. I, S. 48, 49.

in dasselbe eintreten, sondern sogar die, welche im Begriff sind, einzutreten, daran hindern (Mt 23 13). auf das Urteil Jesu, dass auch geringe Glieder des Reiches Gottes höher stehen als der grösste Prophet des Alten Bundes, Johannes der Täufer (Mt 11 11). Vgl hiezu den Nachweis Boussets,[1]) dass sich dies Wort nur auf das geschichtliche Reich Gottes beziehen kann. Auch das Wort Jesu, dass einige nicht sterben werden, bevor sie das Reich Gottes kommen sehen ἐν δυνάμει (Mc 9 1), beweist, dass Jesus schon jetzt dasselbe aufgerichtet sieht, wenn auch noch nicht ἐν δυνάμει. Wenn ferner Jesus Petrus darauf hinweist, dass die Verpflichtung zur Entrichtung der Tempelsteuer in dem vorliegenden Falle prinzipiell nicht bestehe, da die Söhne des Königs nicht Steuern zahlen, sondern nur die ἀλλότριοι, die Unterthanen, so kann ja allerdings gefragt werden, ob Jesus nur sich selbst hier als Königssohn beurteile, oder ob er dies Prädikat auch seinen Jüngern zuerkenne. Wir halten das letzte für wahrscheinlich, weil Jesus sonst in der Gleichnisrede nur von der Voraussetzung eines Königssohnes ausgegangen wäre. Bildet er aber dieselbe so, dass er das Vorhandensein mehrerer Königssöhne voraussetzt, so wird er eben seine Jünger auch als Königssöhne haben bezeichnen wollen. Dann hätten wir in diesem Worte einen neuen Beweis dafür, dass Jesus in seiner Jüngergemeinde einen gegenwärtigen Bestand des Reiches Gottes gesehen habe. Und diese Deutung gewinnt eine an Gewissheit grenzende Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Jesus seine Jünger, d. h. alle, die den Willen seines himmlischen Vaters erfüllen, als Glieder seiner Familie angesehen hat (Mt 12 49 50 Mc 3 34 35 Lc 8 21). Die Verwirklichung der ethischen Gottessohnschaft ist für Jesus nicht ein eschatologisches, sondern ein in dieser Zeit zu gewinnendes Gut (Mt 5 45); es sind die Jünger Jesu, die zu Gott als dem Vater beten; und es ist der Sohn Gottes, welcher den Seinen Gott als den Vater offenbart (Mt 11 27).

Wir haben ferner die Worte zu beachten, in denen sich Jesus über die Aufgabe ausspricht, die den Inbegriff seiner irdischen Wirksamkeit bildet. Er ist gekommen σῶσαι τὸ ἀπολωλός (Lc 19 10), er klagt schmerzlich darüber, dass er sich vergeblich gemüht hat, die Kinder Jerusalems um sich zu sammeln (Mt 23 37). Diese Bezeichnung seiner Aufgabe ist aber, inhaltlich beurteilt, keine andere, als die Aufrichtung des Reiches Gottes.

---

1) Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Göttingen 1892. S 92.

2. Die Entfaltung.

Wir wenden uns nun den Worten Jesu zu, welche das Reich Gottes als eine geschichtlich sich entwickelnde Grösse darstellen. Es sind die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig (Mt 13 31–33 Mc 4 31 Lc 13 19–21), die in Betracht kommen. Das Reich Gottes wird hier als eine Lebensgemeinschaft charakterisiert, die sowohl in Beziehung auf den äusseren Umfang als auch in Beziehung auf die durchdringende Kraft, in extensiver und intensiver Beziehung, in fortschreitender Entwickelung begriffen ist. Auch das Gleichnis Mc 4 26–29 vergegenwärtigt den Werdegang des Reiches Gottes.

Ebenso kommt die Äusserung Jesu Mt 18 19 20 in Betracht. Hier wird die Verheissung, dass der himmlische Vater die zusammenstimmenden Bitten seiner Jünger erhören werde, damit begründet, dass, wenn zwei oder drei auf seinen Namen sich versammelt haben, er, Jesus, in ihrer Mitte sein werde. Diese Begründung setzt voraus, dass Jesus als der Erhöhte der Vermittler der Gebete seiner Jünger ist. Jesus bezeugt also hier eine zukünftige Selbstbethätigung, und zwar eine stetige, fortgehende, durch welche er das Gemeinschaftsleben seiner Jünger mit Gott sichert, eine Ausübung seiner königlichen Macht vom Himmel her. Gebraucht Jesus hier nicht den Begriff des Reiches Gottes, redet er unmittelbar nicht von der Entwickelung desselben, so ist eine solche doch vorausgesetzt; es ist ein Moment derselben, welches Jesus vergegenwärtigt.

Auch muss sich unser Blick auf einige Gleichnisse richten, die mittelbar auf eine Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes auf Erden hinweisen; auf das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge, das zeitliche Unterschiede der Berufung bezeugt (Mt 20 1–16); auf das Gleichnis von den Talenten, das mit einer längeren Zeit zur angemessenen Verwendung derselben rechnet (Mt 25 14–30 Lc 19 11–27), auf die Gleichnisse von den wachenden Knechten (Mt 24 42–44 Lc 12 37–40) und den zehn Jungfrauen (Mt 25 1–13), welche von der Thatsache ausgehen, dass bis zur Wiederkunft Jesu eine längere Zeit verstreichen werde.

Wir rechnen hierhin auch die Bitte des Herrn-Gebets: *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* (Mt 6 10 Lc 11 2). Dieselbe endgeschichtlich zu deuten, hindern die andern Bitten, mit denen zusammengefügt das Gebet ein einheitliches Ganzes bildet. So wenig diese ausschliesslich eschatologisch ausgelegt werden können, so wenig jene Bitte. Auf dieselbe Linie stellen wir die Mahnung Mt 6 33. Hier wird die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und die *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* als eine einheit-

liche Grösse bezeichnet. Wo die Gerechtigkeit Gottes erworben wird, da ist Zugehörigkeit zum Reiche Gottes vorhanden und umgekehrt. Im Zusammenhange handelt es sich aber um gegenwärtige Güter, um Güter irdischer und um Güter himmlischer Art. Wir bedürfen dieser wie jener schon gegenwärtig. Die δικαιοσύνη θεοῦ aber im Sinne eines Rechtfertigungsaktes Gottes zu verstehen, ist durch den Gedankengang der Bergpredigt ausgeschlossen, die nur von der Gerechtigkeit als sittlicher Qualität der Reichgenossen redet. Sehr bedeutungsvoll für diese Gedankenweise sind ferner die Worte Jesu, welche den Übergang des Reiches Gottes von Israel zu den Heiden weissagen Mt 21 43 8 11 12. So setzt also Jesus voraus, dass der zum Abschluss kommenden Geschichte des Reiches Gottes in Israel eine Geschichte desselben innerhalb der Heidenwelt folgen werde.

Wenden wir uns den Reden Jesu im vierten Evangelium zu, so richtet sich unser Blick zuerst auf das Gespräch mit Nikodemus. Doch lässt sich hier mit Bestimmtheit nicht feststellen, ob das Reich Gottes als gegenwärtiges oder als zukünftiges Heilsgut gedacht ist. Die Wiedergeburt wird als Bedingung des Eintritts in dasselbe bezeichnet; aber, ob, sobald die Wiedergeburt stattgefunden hat, auch sofort die Teilnahme am Reiche Gottes gewährt wird, darüber wird kein Aufschluss gegeben (3 3 5). Jedoch, dass wir uns dafür zu entscheiden haben, dass Jesus das Reich Gottes hier als gegenwärtiges, unmittelbar durch Wiedergeburt anzueignendes Gut hat bezeichnen wollen, erkennen wir aus dem Zeugnis Jesu vor Pilatus (18 36 37). Hier erklärt Jesus, dass sein Reich nicht diesem κόσμος entstamme, und bezeichnet sein Königtum als Königtum der Wahrheit, durch die Bezeugung desselben durch ihn und die Aufnahme desselben begründet.

Bevor wir nun zu den Worten Jesu übergehen, in denen das Reich Gottes unter dem Gesichtspunkt endgeschichtlicher Zielerreichung betrachtet wird, ist es notwendig, die Frage zu beantworten, die bis dahin nur gestreift wurde, ob Jesus das Reich Gottes nicht ausschliesslich, aber doch wesentlich als ein ethisches Gut beurteilt hat, und zwar nicht bloss, insofern der Eintritt in dasselbe an ethische Voraussetzungen geknüpft wird, sondern inhaltlich. Diese Frage bejahen wir. Sehen wir ab von den Worten Mc 12 34 10 15, deren wir schon früher gedacht haben, so kommen folgende Äusserungen des Herrn in Betracht. Zuerst die Aufforde-

1) Vgl. Beyschlag a. a. O. I. S 100. 101.

rung, das Reich Gottes im Gegensatz zu den irdischen Gütern zum Ziele des eifrigsten Strebens zu machen Mt 6 33 Lc 12 31. Im Unterschiede von Nahrung und Kleidung, den Repräsentanten irdischer, sichtbarer Güter, erscheint hier das Reich Gottes als die Summe geistiger, unsichtbarer Güter. Ferner sind die Gleichnisreden vom Reiche Gottes im Bilde des ausgestreuten Samens von hoher Bedeutung. Es ist Gegenstand derselben nicht die sittliche Entwicklung, die vorausgehen muss, um in das Reich Gottes zu gelangen oder die vermieden werden muss, um dem Ausschluss vom Reiche Gottes zu entgehen, sondern die sittliche Entwicklung, die innerhalb des Reiches Gottes statthat. Dies ist in Jesus Christus verwirklicht und breitet sich durch sein Wort aus. Wer sein Wort aufnimmt und bewahrt, gewinnt damit unmittelbar das Reich Gottes. Die seinem Worte einwohnenden Kräfte sind die Kräfte des Reiches Gottes und ebenso kommt nicht in den Besitz der ihm dargebotenen Kräfte desselben, wer das Wort Gottes nicht aufnimmt, bewahrt und in sich wirken lässt.[1]) Wir richten sodann unsern Blick auf das Gebet des Herrn. Wir haben vorher darauf hingewiesen, dass die Bitte ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου Mt 6 10 Lc 11 2 hier nicht eschatologisch gemeint sein kann, sondern nur in demselben Sinne wie die übrigen Bitten, sie fiele sonst aus der Einheit des Zusammenhangs heraus. Ist sie aber nicht eschatologisch zu deuten, so ethisch. Wo der Name Gottes geheiligt wird, der Wille Gottes geschieht, da verwirklicht sich das Reich Gottes.

In den Kreis der uns hier in Anspruch nehmenden Erörterung müssen wir auch den Begriff der σωτηρία und des σώζειν hinein ziehen. Das Reich Gottes ist das Reich der σωτηρία; in jenes eintreten, heisst, dieser teilhaft werden vgl Mc 10 25 26.[2]) Ist nun diese σωτηρία nicht ausschliesslich, aber wesentlich ein ethisches Gut, auch in der Gegenwart erreichbar? Allerdings. Jesus ist gekommen, das Verlorene zu suchen und zu retten; und, wenn Zachäus seinem Rufe folgt, freudig ihn aufnimmt, reuig ein neues Leben zu beginnen sich entschliesst, für welches das Gebot Gottes massgebend sein soll, dann ist seinem Hause σωτηρία widerfahren, denn er ist aus der Welt der Sünde in das Reich Gottes versetzt vgl Lc 19 5–10. Damit hat er aber das Gut der Sündenvergebung empfangen. Das Reich Gottes ist auch

---

1) Dass es sich in diesen Gleichnissen um ein gegenwärtiges und als solches wirksames Reich Gottes handelt, beweist besonders deutlich Mt 13 11.

2) Vgl. Issel. Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament. Leiden 1891. S 57.

das Gebiet, in welchem die Sündenvergebung seitens Gottes erfahren wird und in Erwiderung derselben Vergebung der Sünden unter den Angehörigen geübt wird vgl Mt 18 21–35. Wenn daher Jesus die Sünde vergiebt, so thut er es kraft der ἐξουσία, die ihm als Stifter des Reiches Gottes eignet (Mc 2 10), in Erfüllung der Weissagung, dass der neue Bund Jahves mit Israel das Gut der Sündenvergebung darbieten werde (Jer 31 34). Auch die Gleichnisse Lc 15 und Mt 18 23 u. d. f. kommen hier in Betracht. Nach der positiven Seite wird das im Reiche Gottes zu gewinnende Gut als eine der Vollkommenheit Gottes entsprechende Vollkommenheit bezeichnet (Mt 5 48). Daher kann auch das Gut der Seligkeit als eines schon gegenwärtigen Besitzes nicht fehlen. Selig ist, wer das Wort Gottes hört und bewahrt (Lc 11 28); die Jünger Jesu haben eine unerschöpfliche Freude in der Gewissheit, dass ihre Namen im Himmel aufgezeichnet sind (10 20); eine bis dahin nie erfahrene Seligkeit ist ihnen dadurch gewährt, dass sie Jesus schauen und sein Wort vernehmen (10 24). Diese Seligkeit wird auch durch die Hindernisse nicht aufgehoben, die den Jüngern auf ihrem Wege begegnen. Der Glaube überwindet sie, sie weichen vor dem zuversichtlichen Gebete; πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι (Mc 9 23), hemmende Berge versinken (11 23. Mt 17 20). Dass diese Verheissung an den Berge versetzenden Glauben nicht eine Vollmacht für die Willkür bedeuten soll, dafür tritt Jesu Persönlichkeit selbst ein, welche die willkürliche Ausübung der Wunderkraft als ein Gottversuchen zurückgewiesen hat und die Aufforderung dazu als satanisch erkannt (Mt 4 6 7). Die Allmacht des Glaubens gilt für das Wirken der Jünger Jesu auf dem ihnen von Gott angewiesenen Arbeitsgebiet, bezieht sich auf die Sphäre der göttlichen Wegweisung. Das höchste geistige Gut, das im Reiche Gottes dargeboten wird, ist aber die Erkenntnis Gottes. Diese besitzt in ursprünglicher Weise Jesus, der Sohn Gottes, aber sie teilt er den Seinen mit. Der Inhalt dieser Erkenntnis ist die Idee Gottes als des Vaters. Sündenvergebung, Seligkeit, Gotteserkenntnis, diese Güter des Reiches Gottes, sind Bestandteile des Heilsgutes, des Lebens.

Weil geistige, ethische Güter im Reiche Gottes dargeboten werden, ist der Erwerb derselben auch an geistige, ethische Bedingungen gebunden. Auch im Reiche Gottes giebt es den Gegensatz von hoch und niedrig, gross und klein (Mt 11 11), aber das Mass demütigen Dienens entscheidet über die Rangstufen (Mc 10 43 44. 9 35. Mt 23 11 12. 18 4).[1])

1) Vgl zu diesem Abschnitt Titius. Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit I. Tl. Freiburg i. B. und Leipzig 1895. S 122–134.

Wenden wir uns zum vierten Evangelium, so hören wir in der Rede zu Nikodemus, dass, wie alles, was aus dem Fleisch geboren, Fleisch ist, so alles, was aus dem Geist geboren, Geist. Damit ist der geistige Charakter des Reiches Gottes festgestellt (3 3 5 6).

Auch das Gespräch Jesu mit der Samariterin werden wir hier berücksichtigen dürfen. Jesus bekennt sich als Messias, bezeugt, dass jetzt die Stunde gekommen ist, in der die wahrhaftigen Anbeter Gottes ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten werden (4 23—26). Wohl wird hier der Begriff des Reiches Gottes nicht namentlich angewendet, aber er steht deutlich lesbar zwischen den Zeilen. Das Reich Gottes erscheint hier als das Reich, in dem wahre Gotteserkenntnis dargeboten wird.

Dasselbe gilt von den Abschiedsreden Jesu. Auch hier ist der Begriff des Reiches Gottes nicht genannt, und doch ist er inhaltlich vergegenwärtigt. Das Werk, das der Vater Jesu aufgetragen, ist vollendet 17 4, der Name des Vaters ist den Menschen geoffenbart, die ihm derselbe aus der Welt gegeben hat 17 6 26, die Erkenntnis Gottes und seines Willens, die Jesu eignet, hat er auch seinen Jüngern erschlossen, sie sind seine Freunde, seine religiös-sittliche Erkenntnis ist wesentlich die ihre geworden, wenn auch die weitere Entwicklung derselben erst von der zukünftigen Erleuchtung durch den heiligen Geist bewirkt werden wird 15 15 16 13 14 16 17. Das Werk Jesu ist als die Darbietung der wahren Gotteserkenntnis charakterisiert. Endlich richtet sich unser Blick auf das Zeugnis Jesu vor Pilatus. Hier spricht es Jesus mit aller Bestimmtheit aus, dass sein Reich schlechthin geistiger Art ist, prinzipiell von irdischen Reichen unterschieden, ein Reich der Wahrheit 18 36 37.

3. Die Vollendung.

Das Reich Gottes ist nun aber für Jesus nicht bloss eine Grösse der Gegenwart, deren ethische Kräfte sich im Laufe einer allmählichen geschichtlichen Entwicklung auswirken, sondern zugleich eine Macht, der als einer alles bestimmenden die Zukunft gehört. Das Reich Gottes erreicht eine Vollendung, in der es als das Ziel der Weltgeschichte erscheint. Und, wie die Gegenwart und die geschichtliche Entwicklung durch die Einwirkung Christi bedingt ist, so auch die Vollendung des Reiches Gottes. An die abschliessende Selbstoffenbarung Jesu Christi ist sie gebunden. Diese Vollendung ist nun ebenso eine ethische, eine Vollendung der Gesinnung, als auch eine zuständliche, metaphysische. Der Widerspruch zwischen Gesinnung und Zuständlichkeit hat nur provisorische, tran-

sitorische, nicht definitive Bedeutung. Dies die Grundgedanken Jesu bezüglich der Eschatologie des Reiches Gottes. Indem wir dieselben nun im Einzelnen betrachten, scheiden wir vorläufig die Parusiereden aus, die eine besondere Untersuchung in Anspruch nehmen.

Wir nehmen unsern Ausgangspunkt in den Seligpreisungen der Bergpredigt und zwar nach der Matthäus-Redaktion, da wir in der Lukanischen eine Vergröberung zu erkennen glauben, eine sekundäre Gestaltung vom Standort der urchristlichen Gemeinde aus. Dass die Makarismen eine eschatologische Färbung haben, unterliegt keinem Zweifel, ebenso wenig, dass einige in der That ausschliesslich eschatologischen Charakter besitzen; aber wir finden hier auch Makarismen, in welchen die Darstellung des Heilsguts in seiner Entwicklung bis zur vollendenden Verwirklichung verfolgt wird. Von der ersten Seligpreisung können wir absehen, denn wir haben gezeigt, dass Jesus das Reich Gottes auch schon als gegenwärtiges Heilsgut versteht. Unbestreitbar ist es aber auch, dass Jesus seine Jünger nicht die ganze ihnen beschiedene Erdenzeit hindurch als *πενθοῦντες* gedacht hat, die erst am Abschluss der zeitlichen Entwicklung auf eine *παράκλησις* zu hoffen haben, das Gegenteil ist der Fall. Hat doch Jesus die *κοπιῶντες* und *πεφορτισμένοι* zu sich gerufen, damit sie in der Aufnahme seines *ζυγὸς* und in der Aneignung seines Worts eine *ἀνάπαυσις* für ihre Seelen gewinnen (Mt 11 28 29). Hat Jesus doch ausdrücklich das *πενθεῖν* gegenwärtig, da er bei ihnen sei, als etwas für sie widernatürliches bezeichnet (Mt 9 15). Wenn daher hier der Herr das *πενθεῖν* als gegenwärtige, die *παράκλησις* als zukünftige Zuständlichkeit bezeichnet, so ist dies im relativen Sinne zu verstehen. Gewiss, vom Standpunkt der *παράκλησις*, welche die Vollendung gewährt, erscheint die *παράκλησις*, die wir in dieser Zeit empfangen, als eine verschwindende Grösse, in jenem Lichte das Erdenleben als ein *πενθεῖν*, als Pilgerschaft durch ein Jammerthal, wie es die Christenheit immer bezeugt hat, ohne dass sie damit die reichen Tröstungen, die uns hier zu teil werden, in ihrem Wert unterschätzt hätte. Auch der Makarismus der *πραεῖς*, der Ps 37 11 aufnimmt, verfolgt die Linie einer Entwicklung bis zur Vollendung. Dass Jesus sein Reich als ein siegreich fortschreitendes betrachtet, beweisen die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig; und dass in diesem Reiche das Dienen, die Bethätigung der Sanftmut, der Weg zur Herrschaft ist, hat der Herr mehrfach ausgesprochen Mt 20 26 23 11 18 4 vgl Mc 10 43 Lc 22 26. Es ist nicht anders mit dem Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit. Auch die Befriedigung desselben ist nicht ausschliesslich ein Vollendungs-

gut. Jesus setzt voraus, dass die Gerechtigkeit seiner Jünger die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer an Wert überbieten werde, dass sie nach derselben, und doch gewiss nicht ohne Erfolg, trachten (Mt 5 20 6 33). Er bezeichnet seine Jünger als *δίκαιοι* (Mt 10 41). Im Endgericht werden die Engel die *πονηροὶ ἐκ μέσου τῶν δικαίων* sondern (13 49), das Endgericht findet *δίκαιοι* vor (25 37 46). Die Jünger Jesu werden um der Gerechtigkeit willen, die in ihnen vertreten ist, verfolgt 5 10. Das Streben nach Gerechtigkeit, wenn es auch in der Vollendungszeit das Ziel erreicht, ist doch auch schon in diesem Äon erfolgreich. Auch den Makarismus über die *ἐλεήμονες* werden wir nicht ausschliesslich eschatologisch deuten dürfen; zieht sich doch durch die Reden des Herrn die Verheissung der Gebetserhörung hindurch, und ist doch das höchste Gut des göttlichen Erbarmens, die Sündenvergebung (Mt 18 33), ein gegenwärtiges Heilsgut. So ist auch hier die Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit als die Vollendung diesseitiger Erfahrungen gedacht. Dagegen werden wir die Seligpreisung der Herzensreinen, denen das Gott Schauen (vgl Ps 17 15) verheissen wird, als ein ausschliesslich eschatologisches Heilsgut zu beurteilen haben. Die Jünger Jesu sind für ihr Erdenleben an das Glauben gewiesen, das Gott Schauen ist einer höheren Daseinssphäre vorbehalten. Dasselbe gilt von der Seligpreisung der um der Gerechtigkeit willen Verfolgten, deren Lohn im Himmel aufbewahrt ist. Dagegen ist der Makarismus der *εἰρηνοποιοὶ* nur in dem Sinne eschatologisch gemeint, dass der sittlich-religiöse Thatbestand der Gottessohnschaft im Endurteil Gottes anerkannt wird. Dieser Thatbestand selbst ist aber als ein schon gegenwärtig vorhandener vorausgesetzt Mt 5 45. Die Jünger Jesu erkennen in der Gesinnung und im Thun Gottes das sie verpflichtende Vorbild, das sie in ihrer Gesinnung und in ihrem Thun nachzubilden suchen. In dieser ethischen Entwicklung werden sie Kinder Gottes (vgl. auch 5 48). Es ist das Ergebnis dieser Entwicklung, das im Endgericht von Gott anerkannt werden wird.

Bedeutungsvoll für die Anschauung Jesu von der ihrem Ziel entgegen gehenden Entwicklung des Reiches Gottes sind einige Gleichnisse. Wir gedenken zuerst des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg. Die Entwicklung des Gottesreichs vollzieht sich im Verlauf eines mit einem Arbeitstag verglichnen Zeitraumes. Einzelne Abschnitte werden herausgehoben. Am Abend wird der Lohn gezahlt (Mt 20 1–16). Auch im Gleichnisse vom messianischen Mahle werden Zeitabschnitte, in denen die Einladung erfolgt, mit

Beziehung auf die Kategorieen der Geladnen unterschieden Mt 22 1–14 Lc 14 15–24). Nach dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen findet ein χρονίζειν des erwarteten Bräutigams statt (Mt 25 1–13 vgl Lc 12 38 Mc 13 35). Nach dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden verstreicht πολὺς χρόνος, bis der Herr zurückkehrt, um Rechenschaft von der Verwendung derselben zu fordern (Mt 25 14–30). Auch im Gleichnis vom treuen und untreuen Knecht wird vorausgesetzt, dass die Verhältnisse dem Knecht zu dem Urteil Anlass geben χρονίζει μου ὁ κύριος (Mt 24 45–51 Lc 12 41–46).

Indem wir uns nun zu den Parusiereden Jesu wenden, schicken wir allgemeinere Betrachtungen voraus.

In den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig erscheint die Entwicklung des Reiches Gottes in der Gestalt eines stetigen, ungestörten Wachstums. Aber in diesen Bildern hat Jesus die Entwicklung nur von einer Seite dargestellt, es bedurfte einer Ergänzung. Jesus war sich bewusst, dass sich diese Entwicklung unter heftigen Kämpfen vollziehen, eine Revolution hervorrufen werde, dass das Evangelium Widerspruch finden, den Gegensatz in allen Verhältnissen des Gemeinschaftslebens wecken, auch die zartesten Bande lösen werde. Er sah voraus, dass das Geschick, das ihn getroffen, auch seine Jünger treffen werde. Dies konnte ihn nicht zurückhalten, diese als Boten in die Welt zu senden, das Evangelium zu verkündigen. Er wollte ein Feuer entzünden (Lc 12 49), eine gewaltige Gährung in der Menschenwelt einleiten. In welchem Lichte musste ihm von diesem Standorte aus die Weltgeschichte erscheinen? Auf der einen Seite als eine Geschichte der Kämpfe und Bedrängnisse; aber auf der andern Seite, da er doch wusste, dass sein Reich siegreich aus diesen Kämpfen hervorgehen müsse, als eine Geschichte der Gerichte über die Feinde seines Reiches. Diese Geschichte der Kämpfe und Gerichte musste zuerst innerhalb des Gebiets des israelitischen Volks ihren Anfang nehmen. Und hier konnte sie nicht mehr lange zögern, noch die Generation der Gegenwart musste sie erfahren. An diese Katastrophe knüpfte nun Jesus die Darstellung der Geschichte seines Reiches als der Geschichte von Kämpfen und Gerichten, indem er von den Momenten der organischen Entwicklung völlig absah. Es war dafür in diesem Zusammenhange kein Raum. Bei der Zusammenfassung der jerusalemischen Katastrophe mit dem weiteren Vollzuge der Gerichte ist es begreiflich, dass die Jünger auch für diese den baldigen Eintritt erwarteten, den Jesus nur für jene in Aussicht gestellt hatte. Das Zusammenschauen der reichsgeschichtlichen Krisen konnte

leicht dazu verleiten. Deutlich erkennen wir diese Vermischung in der Aussendungsrede Mt 10.

Auf der einen Seite hören wir hier von heidnischen Verfolgungen, von dem Zeugnis, das die Jünger vor ἡγεμόνες, βασιλεῖς, ἔθνη ablegen sollen, was die Heidenmission voraussetzt; auf der andern Seite, dass die Mission auf palästinensischem Gebiet infolge des Erscheinens des Menschensohnes unvollendet abgebrochen wird. Und hier ist es bedeutsam, dass das Gericht über Jerusalem als ein Kommen des Menschensohnes bezeichnet wird (Mt 10 23). Dieser Widerspruch ist dann freilich nicht mehr vorhanden, wenn vorausgesetzt werden könnte, dass die Worte von den heidnischen Tribunalen nicht auf Jesus zurückzuführen seien, sondern aus den Erfahrungen der urchristlichen Gemeinde aus hinzugefügt wurden. Aber zu dieser Voraussetzung liegen nicht ausreichende Gründe vor. Sehen wir auch ab von Mt 28 19 20, so unterliegt es keinem Zweifel, dass Jesus, wenn er sich auch selbst auf die Verkündigung des Evangeliums in Israel beschränkt hat, doch eine Ausbreitung desselben in der Heidenwelt durch seine Jünger gewollt hat. Er sieht voraus, dass viele Heiden an der Gemeinschaft des Reiches Gottes teilnehmen, während Israel von derselben ausgeschlossen wird (Mt 8 11 12 Lc 13 28 29); der Weinberg Gottes wird den γεωργοί, welche die vertragsmässig geforderten Früchte verweigern, die Boten Gottes misshandeln, töten, selbst den Sohn Gottes dem Tode überantworten, genommen werden, Gott wird ein Strafgericht über die γεωργοί verhängen und den Weinberg andern, wie es im Mt andeutend lautet ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς übergeben (Mc 12 1–12 Mt 21 33–46 Lc 20 9–19). Ja, Jesus spricht es bestimmt aus, dass das Evangelium in der ganzen Welt werde verkündigt werden (Mc 13 10 Mt 24 14). Es wird also scharf unterschieden das Strafgericht über Israel und der Übergang des Reiches Gottes auf die Heiden, das letztere folgt dem ersten. Es wird aber dieses nach Mt 10 23 als ein Kommen des Menschensohnes bezeichnet; ein Beweis, dass damit nur ein Gerichtsakt dargestellt werden soll, der als von dem Menschensohn ausgehend zu beurteilen ist. Ist es nun wahrscheinlich, dass Jesus die Illusion gehegt hat, die Aufnahme des Evangeliums in der Heidenwelt werde sich ohne jegliche Krisis, ohne eine Gährung, ohne Gegensätze vollziehen? Hier werde die Botschaft des Evangeliums schlechthin keinen Widerspruch finden, hier werde den Boten desselben jede Feindschaft, jede Verfolgung erspart bleiben; hier werde das Wort, dass er nicht gekommen sei, Frieden zu senden, sondern das Schwert (Mt 10 34 Lc 12 51), keine

Anwendung finden? Jesus, der das Menschenherz kannte, wusste auch, dass die Aufnahme des Evangeliums seitens der Heiden nur unter Kämpfen und Verfolgungen stattfinden werde. Er hat seinen eignen Tod vorausgesehen; hat gewusst, dass, da Israel nicht das Recht zustand, Todesurteile zu fällen, er selbst vor heidnischem Tribunal werde erscheinen müssen und von ihm das Todesurteil empfangen. Er hat auch für seine Jünger nichts andres erwartet (Mc 10 33 Mt 20 19 Lc 18 32).

Wir haben gesehen, dass Jesus das Gericht über Israel als ein Kommen des Menschensohnes bezeichnet hat, Mt 10 23. Er hat aber überhaupt alle Gerichtsakte, in denen die Feinde seines Reiches die Folgen ihrer Feindschaft erfahren, in diesem Bilde angeschaut, die Krisen und Katastrophen im Weltgange des Reiches Gottes als Akte des Kommens des Menschensohnes beurteilt (Mt 26 64).[1])

Für das Verständnis der Parusie-Reden Jesu (Mc 13 1–32 Mt 24 1–41 Lc 21 5–33 17 20–37) ist es unerlässlich, uns zu vergegenwärtigen, welche Wegweisung hier Jesus von der alttestamentlichen Schrift empfing. Denn ihr und der Selbstoffenbarung des Vaters für sein Bewusstsein ist er gefolgt. Dagegen sind verbreitete Volksmeinungen, Urteile jüdischer Theologie, Gedankengänge ausserkanonischer Schriften nicht für Jesus in der Beurteilung heilsgeschichtlicher Fragen massgebend gewesen. Sind daher in den Parusie-Reden apokalyptische Elemente zu finden, die weder als notwendige Schlussfolgerungen aus seinem messianischen Bewusstsein zu beurteilen sind, noch sich aus der alttestamentlichen Schrift begreifen lassen, so haben wir solche als späterer Zeit entstammende Zusätze zu betrachten.

Wenden wir uns also zuerst der alttestamentlichen Eschatologie zu. Hier ist nun das Wort der Weissagung ein sehr ernstes Wort. Dem Heil geht das Gericht voran.[2]) Es kommt „ein Tag

---

1) Vgl Beyschlag a. a. O. Bd I, S 194 u. d. f. Ob hierin, wie B meint, auch Lc 17 22 zu rechnen ist, muss zweifelhaft bleiben, da es möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich ist, dass die ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου nicht die erquickenden Gerichtstage, welche eine zeitweilige Erlösung von der Drangsal bringen, sondern die Tage des αἰὼν μέλλων bedeuten. — Dass Jesus sich auch, abgesehen von den Gleichnissreden im engeren Sinne, einer symbolischen Darstellung innerer Vorgänge bedient hat, dafür legt die Versuchungsgeschichte Zeugnis ab, die doch ohne Zweifel auf eine unmittelbare Mitteilung Jesu zurückgeführt werden muss. Ebenso gedenken wir dessen, dass Jesus in Johannes dem Täufer die Erscheinung des Elias erkannte (Mt 11 14 17 22).

2) Vgl H. Schultz. a. a. O. II. S 731.

des Grimmes, ein Tag der Trübsal und Angst, ein Tag des Wetters und Ungestüms, ein Tag der Finsternis und Dunkels, ein Tag der Wolken und Nebel" (Zeph 1 15 vgl Joel 2 2). „Die Sonne soll in Finsternis und der Mond in Blut verwandelt werden" (Joel 3 4). „Die Sterne am Himmel und sein Orion scheinen nicht helle; die Sonne gehet finster auf, und der Mond scheinet dunkel" (Jes 13 10). „Darum will ich den Himmel bewegen, dass die Erde beben soll von ihrer Stätte" (Jes 13 13). „So will ich den Himmel verhüllen und seine Sterne verfinstern und die Sonne mit Wolken überziehen, und der Mond soll nicht scheinen" (Ez 32 7).

Was also Jesus der alttestamentlichen Schrift entnehmen musste, war die Gewissheit, dass die Endzeit eine Zeit der Gerichte, der Angst und des Schreckens sein werde, dass auch Naturereignisse einen erschütternden Eindruck hervorbringen werden. Wir werden voraussetzen können, dass Jesus in der Ausmalung der Schrecken der Endzeit dieselbe Freiheit angewandt hat, deren sich die Propheten bedienten.

Fragen wir nun, welcher Zukunftsblick erschloss sich Jesus aus den Gewissheiten, welche er aus seinem messianischen Bewusstsein und den Erfahrungen seiner prophetischen Wirksamkeit schöpfte. Gehen wir von den letzteren aus, so konnte es ihm nicht zweifelhaft bleiben, dass Leiden und schwere Verfolgungen seine Gemeinde erwarteten. Das eigene Leidens- und Todesgeschick, das er nahen sah, musste ihm ein Zeichen für die Martyrien, die seiner Jüngergemeinde bevorstanden, werden. Der Widerspruch, der Hass, die seinem Wirken begegneten, konnten auch ihr nicht erspart werden. Aber ebenso war Jesus gewiss, dass sich seines Reiches Geschichte zu einem Siegesgang gestalten, dass die Feinde seines Reiches ein vernichtendes Geschick treffen werde. Deutlich sah er voraus, dass Jerusalem fallen, dass noch das jetzt lebende Geschlecht Zeuge dieser Katastrophe sein werde. Sie war ihm ein Vorspiel des Endgerichts, ein Kommen des Menschensohnes, durch welches auf der einen Seite Israel die Strafe über die Verwerfung des Evangeliums traf, auf der andern Seite ein Fortschreiten des Reiches Gottes bedingt wurde (Lc 21 19 22 24). Den Mittelpunkt der Weltgeschichte bildet für Jesus die Geschichte des Reiches Gottes, und diese ist ihm unauflöslich an seine Selbstoffenbarung gebunden. So muss auch die Weltvollendung die vollendete Selbstoffenbarung des Menschensohnes werden, erkennbar für jeden, unverkennbar für niemand. In der Bildersprache alttestamentlicher Weissagung wird dies Jesus aus-

gesprochen haben, es seinem Vater anheimstellend, in welcher Gestalt er die Weltvollendung verwirklichen, in welchem Zeitpunkt er sie werde eintreten lassen. Dieser bleibt unberechenbar; es giebt keine sichtbaren, für die Beobachtung, die παρατήρησις, festzustellenden Merkmale, ihn zu erkennen (Lc 17 20). Er kann plötzlich und unerwartet eintreten, obwohl innerlich durch die Entwicklung vorbereitet. Auch der Wartende kann überrascht werden. Auch wer die nahende Krisis voraussieht, hat vielleicht doch eine grössere Zeitferne vorausgesetzt (Mt 24 42—44 Lc 12 37—40 Mc 13 33—37).

Es giebt nur allgemeine Züge, an denen der bevorstehende Abschluss der Geschichte des Reiches Gottes erkannt werden kann: die Verkündigung des Evangeliums auf der einen, die Bedrängnis der Gemeinde Jesu auf der andern Seite. Es ist nicht willkürlich von Gott geordnet, dass dann das Ende eintritt. Das Ende ist Vollendung. Wenn sich der Feigenbaum mit zartem Laub bedeckt, dann wissen wir, der Sommer ist vor der Thür. Wenn das Evangelium allen Völkern kund geworden ist, hier willige Aufnahme, dort heftigen Widerspruch gefunden, dieser seine höchste Steigerung erreicht, die Gemeinde sich im Leiden bewährt hat, dann ist der Weltgang des Reiches Gottes zum Abschluss gekommen, das Evangelium hat seine Mission erfüllt, der Zweck der Weltgeschichte ist verwirklicht.

Man darf nicht glauben, dass etwa Jesus im Anfang seiner Wirksamkeit eine andre Entwicklung seines Reiches vorausgesetzt, eine allgemeine Aneignung der Heilsbotschaft erwartet und erst infolge der erlebten eignen Misserfolge dies dunkel gefärbte Bild der Entwicklung seines Reiches gezeichnet habe. Die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig, von der allmählich, aber stetig wachsenden Saat (Mc 4 26–29) geben dafür keine Begründung. Denn der Gedanke dieser Gleichnisse erhält eine Beschränkung durch die andern Gleichnisse von dem unterschiednen Ackerboden, auf welchen der Säemann den Samen streut, vom Unkraut unter dem Weizen, vom Fischnetz. Jesus hat von Anfang an beides in sein Bewusstsein aufgenommen, die immer weitere Kreise umspannende und sie innerlich durchdringende, unhemmbar sich vollziehende Entwicklung seines Reiches auf der einen, die Ablehnung des Evangeliums auf der andern Seite. Er hat, damit diese beiden entgegengesetzten Geschicke seines Reiches, das eine ungetrübte Zuversicht und Hoffnung erwecke, das andre den vollen Ernst dem Zukunftsblicke verleihe, sie in besondern Gleichnissen vergegenwärtigt. Damit soll nicht geläugnet werden, dass sich unter den schmerzlichen Enttäuschungen, die Jesus erfahren musste, sein Blick je länger

je mehr den erschütternden Krisen zuwandte, denen sein Reich entgegen ging, dass sich der Horizont seines Zukunftsblickes immer mehr verdunkelte.

Die Gewissheit, dass das Ende der Weltgeschichte erst dann eintreten werde, wenn diese ihr Ziel erreicht hat, dass nicht ein Willkürakt über ihren Abschluss entscheiden werde, schloss für Jesus nicht die andre Gewissheit aus, dass die Stunde der Weltkatastrophe plötzlich und unerwartet eintreten werde, wenigstens für die Kinder der Welt. Sie lassen sich durch die Zeichen ihrer Nähe in ihren Lebensgewohnheiten nicht stören, sie erkennen diese Zeichen nicht. So werden sie durch das Anbrechen der letzten Weltstunde überrascht (Mt 24 37–41). Anderer Sinn erfüllt die Kinder Gottes. Sie erwarten wachsamen Sinnes den Herrn (Mt 24 42–44 Lc 12 37–40); doch kann es geschehen, dass auch unter ihnen eine Sichtung eintritt, die einen bis zu dem Augenblick des Erscheinens des Bräutigams wach bleiben, die andern einschlafen; unter diesen die einen das erloschne Glaubenslicht wieder entzünden können, die andern nicht (Mt 25 1–13).

Werfen wir noch einen Blick auf die johanneische Darstellung, so erhalten wir den Eindruck, dass sich allerdings Bestandteile der synoptischen Eschatologie finden, aber in einen andern Gedankenzusammenhang hineingestellt. Auch hier hören wir vom Hass der Welt gegen die Jüngergemeinde und von der Verfolgung, welcher diese ausgesetzt ist (15 18–21 16 23), aber dies Geschick ist nicht ein Vorzeichen des Endes, sondern nur der charakteristische Erweis der Thatsache, dass, wer aus der Welt ist, alle hassen muss, die nicht von der Welt sind, einer Thatsache, der trostreich die Gewissheit des Sieges der Kinder Gottes über die Welt entgegensteht. Die Weltgeschichte steht unter dem Zeichen: *ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔξετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον* (16 33). In diesen Kämpfen dürfen die Jünger auf den Beistand des heiligen Geistes rechnen 16 8–11. Vgl Mt 10 20 Lc 12 12 Mc 13 11.

Auch den Gedanken des abschliessenden, in einem bestimmten Akt und zwar durch Vermittlung des Menschensohns sich vollziehenden Gerichts finden wir in den johanneischen Reden (5 27–29 6 39 40 44 54). Doch ist der Grundgedanke, dass sich das Gericht schon hier auf Erden vollzieht. Der heilige Geist wird die Welt überführen, dass der Unglaube gegen Jesus Sünde ist, der Hingang Jesu ein Beweis seiner Gerechtigkeit, der Fürst dieser Welt dem verurteilenden Gericht verfallen (16 9–11). Wer nicht an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes glaubt, stellt sich damit auf die

Seite der Gegner des Lichts, beurteilt sich selbst als Kind der Finsternis 3 18 19 20. Diese dem Evangelium immanente Wirkung des Richtens ist es, welche im Endgericht zum Abschluss gelangt 12 48.

In den synoptischen Reden findet diese Betrachtungsweise einen Anknüpfungspunkt in Lc 20 18 Mt 21 44, insofern hier die Verwerfung Jesu als solche das Verderben involviert. Worin dies begründet ist, zeigen die Reden des vierten Evangeliums.

Sechstes Kapitel.

Der Lohn.

Jesus hat vielfach als Motiv des Trachtens nach Gerechtigkeit den Begriff des Lohnes verwendet und damit, wie es scheinen könnte, eine untergeordnete Stufe sittlicher Lebensbetrachtung betreten. Um ein volles Bild der Motive zum Erwerb der Gerechtigkeit, die Jesus hervorrufen wollte, zu gewinnen, und die Beziehung auf das Lohnmotiv unter den vom Herrn beabsichtigten Gesichtspunkt zu stellen, müssen wir uns zuerst vergegenwärtigen, dass wir in den synoptischen Reden auch Aussprüchen begegnen, in denen das Trachten nach der Gerechtigkeit mit dem Lohnmotiv nicht verschmolzen ist.

Die Feindesliebe macht Jesus seinen Jüngern zur Pflicht, damit sie Kinder des himmlischen Vaters werden, der seine Sonne über Böse und Gute aufgehen, und der über Gerechte und Ungerechte regnen lässt (Mt 5 43–48 Lc 6 32–35). Sie sollen barmherzig sein, wie ihr himmlischer Vater barmherzig ist, vollkommen, wie er.

Wenden wir uns nun zu den Reden Jesu, welche den Jüngern einen Lohn verheissen, so werden wir zuerst zu bestimmen haben, welches Gut den Inhalt dieses Lohnes bildet. Als solches wird die Teilnahme am Reiche Gottes bezeichnet.

Immer erscheint das Reich Gottes als Gabe, als Heilsgut; aber durch Gerechtigkeit wird es erworben.

Es ist den geistig Armen, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, zugesichert. (Mt 5 3 10 Lc 6 20). Alle Güter desselben sollen ihnen zufallen. Dies Reich Gottes ist ein gegenwärtiges Gut, das aber in die geschichtliche Entwicklung eingeht und mit dem Abschluss derselben die Vollendung gewinnt. Es ist wesentlich geistiger Art, seine Güter sind wesentlich geistige Güter;

aber es ist nicht ausschliesslich geistiger Art, es fasst auch eine befriedigende Zuständlichkeit in sich. Fehlt diese letztere auch im gegenwärtigen Stadium der Entwicklung den Reichsgenossen nicht, so wird der Vollgenuss seliger Zuständlichkeit doch erst im zukünftigen Vollendungsäon diesen zu teil.

Es ist daher begreiflich, dass Jesus da, wo er die Aussicht auf Lohn den Jüngern erschliesst, denselben in seiner zukünftigen Vollendungsgestalt vergegenwärtigt. Ein grosser Lohn ist für die Jünger schon jetzt im Himmel aufbewahrt, um ihnen einst übergeben zu werden (Mt 5 12 19 21 25 34 Lc 6 23 18 22 Mc 10 21). Er ist ein unerschöpflicher Schatz und wird durch die Verwirklichung der Gerechtigkeit erworben (Mt 6 20 Lc 12 33). Dieser Schatz ist, inhaltlich beurteilt, die ζωή, das Leben (Mt 7 14 19 29 Mc 10 30 Lc 18 30), in seiner Herrlichkeit dem Glanz der Sonne vergleichbar (Mt 13 43). Die Namen derer, die an diesem Leben Anteil haben werden, sind schon jetzt im Buche Gottes verzeichnet (Lc 10 20).

Der Eintrit in den Besitz dieses Lohnes ist durch einen Gerichtsakt vermittelt, und das beseligende Ergebnis desselben ist als prinzipielle Verwirklichung des Lohnes zu schätzen. Da dieser Gerichtsakt die Zugehörigkeit der Jünger zu Jesus feststellen wird, so schliesst er die Teilnahme an den Herrschaftsrechten Jesu in sich, die Jünger werden Mitrichter der Welt. Dieser Gedanke findet eine konkrete Veranschaulichung darin, dass die Apostel die zwölf Stämme Israels richten (Mt 19 28 Lc 22 30). Die allgemeine Weissagung Dan 7 22 wird auf ein bestimmtes Gebiet bezogen.[1])

Es ist aber nicht bloss ein Lohn im zukünftigen Äon, den Jesus den Seinen verheisst, auch ein gegenwärtiger, in dieser Zeit sich darbietender Lohn darf von ihnen erwartet werden. Wir berufen uns hier auf Mc 10 29 30 Mt 19 29 Lc 22 29 30. Es wird freilich so sein, dass der Evangelist Matthäus uns die ursprüngliche Fassung des Wortes Jesu berichtet, dass der Zusatz ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ von Markus und Lukas herrührt; doch fragt es sich, ob derselbe nicht im Sinne Jesu hinzugefügt ist. Es lag Jesus nahe, seine Jünger auf den Ersatz für die um des Evangeliums willen verlassene Liebesgemeinschaft hinzuweisen, den sie in ihrem Bruderbunde finden würden; sie auch mit der Gewissheit zu erfüllen, dass sie hier in der Gastfreundschaft und Wohlthätigkeit der Brüder für die Opfer an zeitlichem Gut, die von ihnen gebracht waren, Entschädigung finden würden.

Vor allem aber sind es ewige Güter, welche schon gegen-

1) Paulus kehrt zum allgemeinen Gedanken zurück (I Cor 6 2).

wärtig als Lohn den Jüngern zufallen. Wir haben gesehen, dass Jesus das Reich Gottes und seine Güter auch als gegenwärtige den Seinen verheisst. Jetzt kommt es uns nur darauf an, zu zeigen, dass der Erwerb derselben auch als Lohn betrachtet wird. Hier dürfen wir uns auf Lc 16 11 12 beziehen. Die Treue in der Verwaltung irdischen Besitzes, der doch nur als ein vergänglicher, nicht uns bleibend eigner, also als ein uns immer fremder zu beurteilen ist, macht uns würdig, auch mit der Verwaltung wahrhafter Güter, die uns nicht verlassen, die zu unserm wesentlichen Eigentum werden, betraut zu werden.

Es giebt nur wenige Worte Jesu, die uns berechtigen, den Lohnbegriff auf gegenwärtige, sei es zeitliche, sei es ewige Güter zu beziehen. Nicht etwa, weil er die Heilsgüter nur als zukünftige gekannt hätte; dass das Gegenteil der Fall ist, hat sich uns gezeigt; und nicht etwa, als ob er jener nicht gedacht hätte, weil er für seine Jünger ausschliesslich Verfolgungen erwartete. In einer Welt, in der sich das Reich Gottes ausbreitet, stetig wächst wie das Senfkorn, alles durchdringend wie der Sauerteig, mussten ihnen viele Erquickungstunden bereitet sein. Und so verheisst Jesus denen einen Lohn, welche den Seinen liebevoll begegnen. Wenn Jesus da, wo er den Lohn darstellt, der den Jüngern bereitet ist, fast ausschliesslich den Blick auf die zukünftige Welt richtet, so hat dies darin seinen Grund, dass das Lohnmotiv nur unter der Voraussetzung wirksam ist, dass der Lohn eine Herrlichkeitsfülle in sich birgt. Diese sollen wir in dieser Welt nicht suchen, können wir in ihr nicht finden. Das Erdenleben des Christen ist mit vielen schmerzensreichen Kämpfen unauflöslich verbunden, und seine Aneignung der Heilsgüter ist hier eine sehr unvollkommene. Soll daher der Gedanke des Lohnes zur vollen Energie rufen, so muss derselbe als ein jenseitiger vergegenwärtigt werden.

Auch die johanneischen Reden Jesu widersprechen nicht. Wohl wird hier das ewige Leben fast ausschliesslich als gegenwärtiges Heilsgut dargestellt, das schon jetzt seine befreienden und beseligenden Wirkungen ausübt, aber der Lohnbegriff ist für diese Reden auch ein fremder; und wo er hinein spielt, ist auch die ζωὴ ein jenseitiges Gut 5 29. Dies gilt auch für 4 36–38, wenn die Worte *συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον* lokal zu deuten sind, das ewige Leben gleichsam als Scheune bezeichnet werden soll, in welche die Frucht niedergelegt wird. Es würde dies an die synoptischen Reden anklingen, welche das vollkommene Heilsgut als schon im Himmel vorhanden darstellen. Doch wäre der Lohn zugleich als ein zeit-

licher insofern gedacht, als der θερισμὸς mit seinen καρποί in die Zeit fällt. Nur die Austeilung des Lohnes würde in den zukünftigen Aeon verlegt werden. Der Lohn erschiene als ein doppelter, einmal in der Gestalt der Früchte, das andre Mal in dem ewigen Leben, das den Früchten, den gewonnenen Seelen, bereitet ist. Doch bleibt es möglich, dass εἰς ζωὴν αἰώνιον final zu interpretieren wäre, wir würden dann die Gabe des ewigen Lebens als unmittelbar mit dem Reifen der καρποί verbunden zu betrachten haben.

Es fragt sich nun, ob der Lohn nur als ein von Gott durch Festsetzung bestimmter erscheint, oder, ob er zugleich als ein sich mit innerer Notwendigkeit ergebender beurteilt wird. Das letztere müssen wir behaupten. Die Güter, welche den Jüngern zu teil werden, sind die Güter des Gottesreichs. Und auf diese ist ihr Streben gerichtet. Es besteht eine Korrespondenz zwischen menschlichem Verlangen und göttlichem Geben, zwischen menschlicher Empfänglichkeit für die Reichsgüter und Befriedigung. In den Seligpreisungen der Bergpredigt wird dieser innere Zusammenhang vergegenwärtigt. Es ist Grundgesetz des Reiches Gottes: *αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε· κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. Πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται* (Mt 7 7 8 Lc 11 9 10). Die Erlangung der ζωή ist an Bedingungen geknüpft; wer sie erfüllt, gelangt in ihren Besitz (Mt 7 14). Diese Bedingungen sind schwer zu leisten, fordern Opfer, aber dem Opfer entspricht der Preis. Wer sein Ich als Träger sinnlichen Lebens preisgiebt, wenn das Evangelium es gebietet, gewinnt sein wesentliches Ich, das Träger überweltlichen Lebens ist (Mt 10 39 16 25 Mc 8 25 Lc 9 24 25). Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Gesinnung, Bethätigung, Gottesurteil. Der gute Baum bringt gute Frucht, zu den guten Früchten gehört auch das gute Wort, denn der Mund redet *ἐκ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας*, und so wird der gute Mensch gemäss seinen guten Worten gerecht gesprochen (Mt 12 33–36 7 16–20 Lc 6 43–45). Nur, was wahrhaft wertvoll ist, dem Weizen vergleichbar, wird bewahrt, während das Wertlose, dem Unkraut, das verbrannt wird, ähnlich, zu Grunde geht (Mt 13 30 48–50). Es ist der Gehorsam gegen die Gebote Gottes, welcher das Leben verbürgt Mt 19 17.

Wir werden es nicht anders erwarten, als dass dieser Zusammenhang zwischen Gesinnung und Lohn in den johanneischen Reden zur vollen Darstellung gelangt. Wer das Wort Jesu aufnimmt und damit in den Besitz des Lebens eintritt, nimmt auch an der Auf-

erstehung des Lebens teil 5 24–29 6 40 44 54 7 51 12 25. Wer in der Nachfolge Jesu dient, wird vom Vater geehrt 12 26.

Was aber so innerlich mit einander verbunden ist, Gesinnung und Bethätigung auf der einen, Lohn auf der andern Seite, muss auch als göttliche Ordnung beurteilt werden. Das ethische Leben ist als ein Pflichtverhältnis, in welches Gott die Menschen stellt, zu betrachten. Gott nimmt uns in Pflicht. Jesus ist nicht gekommen, das durch die Propheten ausgelegte Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, zur Vollendung zu führen (Mt 5 17). An dies vollendete Gesetz Gottes sind seine Jünger gebunden, im Gehorsam gegen seine Gebote sollen sie Gott dienen (Mt 6 24 Lc 16 13). Sie sollen sich als Verwalter von Gütern ansehen, die für ihre Verwaltung derselben Gott Rechenschaft ablegen müssen (Mt 18 23–35 25 14–30 Lc 16 1–12). Aber Jesus weist auch darauf hin, dass dies Dienstverhältnis, in dem wir zu Gott stehen, als solches erkannt, als Pflicht beurteilt und frei gewählt werden muss. Insofern kann es unter den Gesichtspunkt eines Arbeitsvertrages gestellt werden, in welchem den Arbeitern ein Lohn vom Herrn zugesichert wird (Mt 20 1–16). Will aber Jesus vergegenwärtigen, dass die Arbeit im Reiche Gottes nicht eine schwere Last, sondern eine Erquickung für die Seelen ist, dann vergleicht er sie mit dem Kommen zu einem Hochzeitsmahl. Der Dienst erscheint als beseligender Genuss. Doch bleibt der verpflichtende Charakter der Teilnahme am Mahl (Mt 22 1–14 Lc 14 15–24).

Es kommt dem Herrn darauf an, uns einzuprägen, dass unser ethisches Leben nicht bloss unter einer göttlichen Ordnung steht, die sich, analog dem Naturgesetz, mit innerer Notwendigkeit vollzieht, sondern dass es sich hier auch um ein Verhältnis von Person zu Person handelt, dass wir persönlich dem persönlichen Gott verpflichtet sind. Wenn Jesus diesen Gedankengang durch Verwendung des Begriffs eines mit Lohn verbundenen Arbeitsvertrages veranschaulicht, so ist dies doch in einer Weise geschehen, welche diesen Arbeitsvertrag aus der Analogie mit menschlichen Arbeitsverträgen heraushebt.

Denn, wenn hier vorausgesetzt wird, dass der Grösse der Arbeit und der Länge der Arbeitszeit auch die Höhe des Lohnes entspreche, so gilt dies doch nicht für den Arbeitsvertrag, den Gott mit den Menschen eingeht. Hier entspricht der Lohn durchaus nicht der Leistung; nach menschlichen Rechtsvorstellungen beurteilt, ist die Lohnverteilung eine durchaus ungerechte. Ob die Arbeiter kurze oder lange Zeit gearbeitet haben, ist für die Be-

stimmung derselben nicht entscheidend. Wir sehen, dass der Herr, indem er den Begriff des Lohnes verwendet, ihn zugleich aufhebt. Er will nur hervorheben, dass der Dienst gegen Gott mit einem beseligenden Erfolg verbunden ist, und dass derselbe nicht bloss auf göttliche Ordnung zurückgeführt, als ein dem ethischen Gesetz entsprechender angesehen werden soll, sondern zugleich als eine freie Liebesgabe Gottes beurteilt. Der persönliche Gott will nicht hinter seinen Ordnungen verschwinden, sondern in persönlicher Liebesgemeinschaft mit seinen Dienern stehen. Denn auch darauf werden wir hingewiesen, dass das Pflichtverhältnis zu Gott zugleich ein Liebesverhältnis zu ihm in sich schliesst. In den Formen des Pflichtverhältnisses verwirklicht sich das Liebesverhältnis. Wenn ein Knecht im Dienstverhältnis zu Gott die schwerste Schuld auf sich geladen hat, so wird sie ihm doch erlassen, wenn er Gott um Verzeihung bittet. Und wenn Gott denen, die nur kurze Zeit ihm dienten, denselben Lohn zuerkennt, wie denen, die lange Zeit gearbeitet haben, so sollen diese darin einen Erweis seiner Güte erkennen. Der Lohn der Treue und Wachsamkeit, den der heimkehrende Herr den bewährten Knechten zu teil werden lässt, bezeugt dienende Liebe. Der Herr wird Diener seiner Diener (Lc 12 37). Wir sehen, überall scheint durch das Pflichtverhältnis das Liebesverhältnis hindurch.

Hebt so der Herr den Lohnbegriff zugleich, indem er ihn verwendet, auf, dadurch, dass er das Rechtsverhältnis in ein Liebesverhältnis umbiegt, so auch dadurch, dass er zeigt, falls die Beziehung zu Gott nach Analogie eines Rechtsverhältnisses beurteilt werde, müsse von einer Lohn beanspruchenden Leistung völlig abgesehen werden. Er legt dann nicht den Vertrag zu Grunde, der zwischen dem Arbeitgeber und dem freien Arbeitnehmer geschlossen wird, sondern die Beziehung zwischen jenem und seinem Sklaven. Dieser darf kein Anrecht auf Lohn in Anspruch nehmen; er hat nur zu thun, was dieser ihm befohlen hat. Hat er dies gethan, so ist sein Herr ihm keinen Dank schuldig. Pflichterfüllung, vom ausschliesslich rechtlichen Standpunkt aus angesehen, hat nicht auf Dank und Lohn zu rechnen. Ein solcher Sklave hat vielleicht dem Herrn eine *χρεία* erwiesen, indem er den Bestand seines Haushalts ermöglicht, denselben gefördert hat; auch kann vielleicht des Herrn Güte eine solche *χρεία* in der Treue des Gehorsams seines Dieners erkennen, aber keineswegs steht dies diesem selbst zu. Seine Selbstbeurteilung kann nur lauten: ich bin ein *δοῦλος ἀχρεῖος* gewesen; er ist sich zu sehr der Unvollkommenheit seiner Leistungen, mögen

sie auch legal untadlig gewesen sein, bewusst, als dass ein andres Urteil über seine Lippen kommen könnte.[1]) Dies gilt nun im vollen Masse, wenn es sich um unsre Arbeit im Dienste Gottes handelt. Die Demut betrachtet sich Gott gegenüber immer als im Stande unnützer Knechte. Die Rechtsansprüche Gottes an die Seinen gehen weit über das *ποιεῖν τὰ διαταχθέντα* hinaus.

Der Lohnbegriff, die rechtliche Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, war für die jüdische Theologie der Zeit Jesu charakteristisch. Deshalb verwendet ihn auch Jesus, aber nur, um ihn aufzulösen. Deshalb trägt Jesus auch kein Bedenken, ihn da zu gebrauchen, wo wir ihn am wenigsten erwarten, bei der Aufforderung zum rechten Gebet. Auch dies findet den Lohn Gottes (Mt 6 6). Aber auch wir reden vom Segen des Gebets, von der heilsamen Frucht desselben für den Betenden. Und wenn wir diese Frucht als Gabe Gottes betrachten, die durch das Gebet bedingt wurde; wenn wir ferner das Gebet als ein pflichtmässiges Handeln des Frommen beurteilen, dürfen wir dann nicht auch in dem Segen des Gebets den Lohn desselben erkennen, in dem Sinne, in welchem überhaupt der Lohnbegriff zulässig ist?

Sind unsre Untersuchungen über die Verwendung des Lohnbegriffs zutreffend, so müssen sie durch die Verwendung des Strafbegriffs bestätigt werden. Ihr haben wir uns jetzt zuzuwenden.

Auch hier haben wir uns die Worte Jesu zu vergegenwärtigen, in denen die Strafe als das notwendige, unvermeidliche Ergebnis der innern Entwicklung erscheint. Denn solche Worte fehlen nicht. Wer seine niedere *ψυχή* zu erretten zur Aufgabe seines Handelns gemacht, wer es darauf abgesehen hat, die Welt, die Summe von Genussgütern zu gewinnen, büsst damit seine höhere *ψυχή*, sein wesentliches Ich, ein (Mt 10 39 16 25 26 Mc 8 35–37 Lc 9 24 25). — Jesus Christus ist die kritische Persönlichkeit der Weltgeschichte; wem er nicht zum Eckstein wird, auf den er sich erbaut, muss über ihn fallen, oder, in einem andern Bilde, der Stein wird auf ihn fallen und ihn vernichten (Mt 21 44 Lc 20 18).

Sodann kommt in Betracht, dass die Strafe die gerechte Vergeltung ist. Zwischen Sünde und Gericht besteht eine genaue Korrespondenz. Wer, nachdem er selbst mit Erfolg vom Rechtsweg an den Gnadenweg appelliert hat, sich seinen Schuldnern gegenüber auf den Rechtsboden stellt, wird auch von Gott vom Gnaden-

1) Die Bezeichnung *ἀχρεῖος* war übrigens vielleicht ein weit verbreitetes Attribut des *δοῦλος* und zu dem Begriffe „armselig" abgeschliffen. vgl Jülicher. Die Gleichnissreden Jesu II, S 21.

weg auf den Rechtsweg zurückgeführt werden, der für ihn der Weg der Verurteilung werden muss (Mt 18 23–35). Der Sklave, welchen sein Herr zum Aufseher über die Mitsklaven gestellt hat, und welcher das Vertrauen des Herrn täuscht, jene misshandelt, wird von dem Herrn, der ihn in seinem Thun überrascht, in zwei Stücke gehauen werden (Mt 24 45–51 Lc 12 41–46). Wer das ihm verliehene Pfund nicht so verwendet, dass es Gewinn bringt, dem wird es genommen (Mt 25 14–30 Lc 19 11–27). Wer sich Jesus und seiner Worte schämt, dessen wird sich auch Jesus schämen, wenn er in seiner Herrlichkeit kommen wird (Mc 8 38 Lc 9 26). Wer aburteilt und verurteilt, wird selbst dem Gericht und der Verurteilung unterliegen (Mt 7 1 2 Lc 6 37).

Immer erscheint das Gericht als gerecht, auch wenn die Gestalt der Vergeltung nicht die Gestalt der Vergehung genau abspiegelt; jeder muss das Gericht als ein wohl verdientes anerkennen. Wer, statt Versöhnlichkeit zu zeigen, sich bis zuletzt dem Gegner gegenüber ausschliesslich auf den Rechtsboden stellt, wird es schmerzlich an sich erfahren, dass er, nach dem Recht beurteilt, ein Schuldner ist, dem kein Teil der Schuld erlassen wird (Mt 5 25 26 Lc 12 57–59). Der Lolch im Korn wird am Erntetage verbrannt, die faulen Fische werden fortgeworfen (Mt 18 24–30 36–43 47–50). Wer die Einladung zum messianischen Mahl ablehnt, geht desselben verlustig (Lc 14 15–27 Mt 22 1–5 8–10). Da sich in der Tötung Jesu der Hass Israels gegen die Propheten Gottes vollendet, so wird diese Generation das Vollmass der Strafe für die Gottesfeindschaft Israels zu tragen haben (Mt 23 32–36 Lc 11 49–57). — Wo die Sünde das Gericht fordert, da tritt es auch ein, sowie die Adler sich um das Aas sammeln (Mt 24 28 Lc 17 37). Wer sich nicht zur Teilnahme an der Hochzeit des himmlischen Bräutigams mit seiner Gemeinde innerlich bereitet hat, wird von ihr ausgeschlossen (Mt 15 1–12). Wer sich nicht der armen, bedürftigen Glieder der Gemeinde Jesu angenommen, nicht in ihnen ihm selbst gedient hat, fällt ewiger Strafe anheim (Mt 25 41–46). Wer die Erdengüter ausschliesslich als seine Güter erstrebt und genossen hat, kann, der Erde entnommen, nicht himmlische Güter in Anspruch nehmen (Lc 16 25).

Ist nun allerdings die ewige Strafe, die Gott verhängt, eine völlig gerechte, so sind doch zeitliche Unglücksfälle, die jetzt einzelne Israeliten treffen, nicht als Strafen für besonders schwere Vergehen zu beurteilen. Vielmehr wird das ganze Volk, wenn es in der Unbussfertigkeit verharrt, dem zeitlichen Verderben anheimfallen (Lc 13 1–5).

Wie wir es nicht anders erwarten können, entsprechend der

Beurteilung des Zusammenhangs zwischen Gerechtigkeit und Lohn, erscheint in den Reden Jesu, die das vierte Evangelium darbietet, die Beziehung zwischen Sünde und Strafe überwiegend unter dem Gesichtspunkt eines notwendigen Kausalnexus. An Jesus nicht glauben, verloren gehen, nicht in den Besitz des ewigen Lebens gelangen, sind unlösbar mit einander verbundene Thatsachen 3 15 16. Es ist dies darin begründet, dass Jesus das Licht der Welt ist; wer böse Werke thut, zieht sich von ihm zurück, weil sie in der Helle des Lichts als das, was sie sind, offenbar gemacht werden, er versagt Jesus den Glauben. Damit hat er aber über sich selbst das verurteilende Gericht gesprochen. Die Entscheidung gegen Jesus ist zugleich Entscheidung über und gegen das eigne Ich 3 18—20. In Jesus ist Licht, ausser ihm Finsternis; wer nicht zu Jesus kommt, bleibt in der Finsternis, bleibt deshalb auch Gegenstand des göttlichen Zorns 3 36.[1]) In der Gemeinschaft mit Christus ist Heil und Leben verbürgt; fehlt diese Gemeinschaft, oder wird sie aufgehoben, so tritt Wertlosigkeit ein, die Ausscheidung aus der Heilsgemeinschaft 15 6. Und, was wir in den synoptischen Reden gehört haben, vernehmen wir auch hier, dass, wer sein niederes Ich als höchstes Gut schätzt, sein höheres, wesentliches Ich verliert 12 25.

Doch fehlt auch nicht die Beziehung auf das abschliessende Weltgericht 5 29; und 12 48 wird der Zusammenhang zwischen diesem und dem gegenwärtig sich vollziehenden Gericht dargestellt. Denn hier hören wir einmal, dass der, welcher Jesus und sein Wort verachtet, in diesem Wort schon seinen Richter hat, schon jetzt die richtenden Wirkungen desselben erfährt; sodann aber werden wir darauf hingewiesen, dass eben dies Wort am jüngsten Tage ihn richten wird. Es ist also ein in der Zeitlichkeit beginnender Prozess gedacht, der am Abschluss der Weltgeschichte vollendet wird.

Auch begegnen wir einem Worte, in welchem die Strafe nur im allgemeinen als gerechte dargestellt wird. Wer die Sünde zum Lebensinhalt macht, wird damit ein Knecht derselben. Er ist aber damit auch für Gott ein Sklave geworden, der nur zeitweiligen Aufenthalt in seiner Heilsökonomie geniesst, darin geduldet wird, aber in jedem Augenblick erwarten muss, entlassen zu werden.

1) φῶς und σκότος sind umfassende Bezeichnungen des ethischen Seins, aber mit besonderer Beziehung auf die von der Beschaffenheit des ethischen Seins bedingte wahre oder irrtümliche Erkenntnis. Es ist die ethisch bedingte Erkenntnis; die Erkenntnis als Ergebnis der Gesinnung. Diese ist immer mitgedacht.

Sicher ist, dass er nicht immer im Hause Gottes bleiben wird, darauf dürfen nur die Söhne Gottes rechnen 8 34 35.

Unterliegt es keinem Zweifel, dass Jesus den Vergeltungsgedanken reichlich als ethisches Motiv verwendet hat, so ist doch, wie wir gesehen haben, derselbe keineswegs das ausschliessliche. Dass es ein unterstützendes Motiv ist, in der Pädagogie Jesu gegründet, erkennen wir daraus, dass Jesus für sich selbst auf dasselbe nicht Bezug genommen hat. Wohl ist er dessen gewiss, dass sein Leidensweg zu himmlischer Herrlichkeit führt, aber als Lohn für sein Heilandswerk hat er diese nicht erwartet. Dass das Lohnmotiv nur unterstützende Bedeutung haben soll, geht auch daraus hervor, dass Jesus alle sittliche Bethätigung auf die Liebe zurückführt. Die Forderung unbedingter Gottesliebe, die Deut 6 5 ausspricht, und einer Nächstenliebe, die den Nächsten sich selbst gleichstellt, wie sie 3 Mos 19 18 geboten wird, nimmt Jesus auf (Mc 12 30 31 Mt 22 37–40 Lc 10 27) und ergänzt sie durch das Gebot der Feindesliebe. Dieses hatte ja allerdings auch die alttestamentliche Schrift geboten, aber nur, insofern Privatfeinde in Betracht kamen (vgl Exod 23 4 5 Lev 19 18 Prov 20 22 24 17 29 25 21 22),[1]) Jesus hat von dieser Schranke abgesehen; er hat die Liebe und so auch die Feindesliebe (Mt 5 43–47 Lc 6 27 28 32–35) schlechthin universalisiert.

Wo nun aber die volle Liebe zu Gott und dem Nächsten wirksam wird, da wird je länger desto mehr das Lohnmotiv unwirksam. Wer Liebe übt, findet darin eine Befriedigung, die ihn von dem Hinblick auf Lohn entfernt. Er erfährt die Wahrheit des uns von Paulus (Act 20 35) überlieferten Herrn-Worts: *μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν.*

Die lautere Liebe schliesst ein Begehren nach Lohn aus; sie erscheint als Dankbarkeit für empfangene Güte, vor allem für erfahrene Sündenvergebung. Die Sünderin, der so viele Vergehungen vergeben sind, beweist ihre Dankbarkeit in der Bethätigung der Liebe zu Jesu (Lc 7 37–48). Von dem Knecht, dem eine grosse Schuldsumme erlassen ist, wird erwartet, dass er auch seinerseits Schulden, die ihm gegenüber eingegangen sind, erlässt (Mt 18 23–35). Auch in den Johanneischen Reden erscheint die Liebe als der bestimmende Beweggrund für das sittliche Handeln. Wer Jesus liebt, hält seine Gebote 14 21 23.

Fassen wir zusammen!

---

1) Vgl. Holtzmann, Handkommentar zum Neuen Testament. I. Bd. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1892. S. 111—112.

Erstens steht fest, das Jesus das Streben nach Gerechtigkeit nicht ausschliesslich auf das Lohnmotiv begründet hat, sondern auch auf die Verpflichtung, dem Vorbilde des himmlischen Vaters zu folgen, auf die Antriebe der Liebe, zumal der dankbaren Gegenliebe.

Zweitens erscheint der Lohn nicht als willkürliche Gabe Gottes, die auch eine andere sein könnte, sondern als das von den Empfängern erstrebte Gut, für welches sie sich die vorauszusetzende Würdigkeit erworben haben.

Drittens. Indem Jesus die Analogie eines Arbeitsvertrages verwendet, in dem Leistung und Lohn korrespondieren, hebt er zugleich diese Analogie auf, indem er den Lohn in eine Liebesgabe verwandelt, welche die zu erhebenden Ansprüche übertrifft. Es soll hervortreten, dass das Pflichtverhältnis zu Gott, in welchem wir stehen, zugleich ein Liebesverhältnis ist.

Viertens. Bleibt Jesus dabei stehen, das Verhältnis zu Gott nach Analogie eines Rechtsverhältnisses darzustellen, so hebt er hervor, dass jeder Anspruch auf Lohn ausgeschlossen ist.

Daraus ergiebt sich, dass Jesus aus pädagogischen Rücksichten das in der jüdischen Theologie so weit verbreitete Lohnschema verwendet hat, in der Art aber, wie er dies gethan, seinen Jüngern den Antrieb gegeben, diese Gedankengänge zu verlassen.[1])

Siebentes Kapitel.

Der Glaube, die Gotteskindschaft und das Vorbild Jesu als sittliche Motive.

Nach den synoptischen Reden kann es zweifelhaft bleiben, ob Jesus den Glauben an sich als den Beweggrund sittlichen Handelns gewertet hat. Wohl fordert er den Glauben an seine Messianität und die darin beschlossene Kraft wunderbarer Hilfe, aber er zieht keine Verbindungslinien zwischen dem Glauben und dem sittlichen Leben. Doch es fragt sich, ob er nicht dennoch einen solchen Zusammenhang hergestellt hat, ob er nicht dennoch an das persönliche Verhalten ihm gegenüber, ohne es Glauben zu nennen, eine sittliche Erneuerung geknüpft hat. Und diese Frage müssen wir bejahen. Wenn er seine Jünger das Salz der Erde und das Licht der Welt nennt (Mt 5 13 14), wenn er an seine Leitung und Zucht die ἀνάπαυσις für die Seelen bindet (Mt 11 28–30),

1) Vgl. Weiss, Die Lehre Christi vom Lohn. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1853. Nr. 40—42.

wenn er alle sittlichen Kräfte in seinem Worte beschlossen sieht (Mt 13), wenn er das Reich Gottes denen verheisst, die mit vertrauendem Kindessinn ihm nahen (Mc 10 13–16 Mt 19 13–15 Lc 18 15–17), wenn er den drohenden Untergang Jerusalems darin begründet sieht, dass es sich nicht um ihn versammelt hat (Mt 23 37–39 Lc 13 34 35), so unterliegt es keinem Zweifel, dass Jesus in dem persönlichen Verhältnis zu ihm, im Vertrauen zur Wahrheit seines Wortes, in der Gewissheit, dass er der Träger des Reiches Gottes ist, die unerlässliche Bedingung des Heils, des Erwerbs der Gerechtigkeit, die Gott fordert, erkennt, dass er, mit einem Worte, thatsächlich den Zusammenhang zwischen Glauben an ihn und sittlicher Erneuerung gelehrt hat.

Doch ist allerdings auch festzustellen, dass der Glaube nicht als Kraftfülle gewertet wird, die sich mit innerer Notwendigkeit im sittlichen Handeln darstellt, sondern als Grundlage, auf welcher sich dieses erbaut. Indessen zeigt die Erzählung von Maria und Martha, dass Jesus auch eine Gedankenreihe verfolgt hat, für welche der Glaube als solcher höchstes ethisches Gut ist. Gewiss, der Begriff des Glaubens wird hier nicht angewendet, aber es wird eine Gemütsverfassung der Maria beschrieben, die als Glaube zu bezeichnen ist. Sie ist ganz an Jesu Wort hingegeben; sie geht darin auf, es in sich aufzunehmen, schliesst sich in Kontemplation mit ihm zusammen. Und dies angeeignete Gotteswort ist die ἀγαθὴ μερίς, die ihr bleiben soll. Damit ist der Übergang zu den johanneischen Reden gefunden. Auch hier zwar wird der Begriff „Glaube“ nicht gebraucht, um die Quelle des sittlichen Handelns zu bezeichnen, — nur das ewige Leben ist ihm immanent 5 24 6 47 11 25 26 — aber die mystische Gemeinschaft zwischen Christus und den Seinen erscheint als die geheimnisvolle Ursprungsstätte des sittlichen Handelns 15 4–6 17 23.

Ob diese unmittelbare religiöse Beziehung zu Jesus von ihm mit dem Namen „Glaube“ bezeichnet worden ist oder nicht, ist eine Frage, deren Entscheidung gewiss sehr wichtig für die Feststellung des Umfangs ist, in welchem Jesus diesen Begriff gebraucht hat; aber wichtiger ist es, zu erkennen, dass Jesus die unmittelbare religiöse Beziehung zu ihm als grundlegende Bedingung des sittlichen Handelns beurteilt hat.

Befremdlich erscheint es, dass das Bewusstsein der Gotteskindschaft von Jesu nur in beschränktem Masse als Motiv des sittlichen Handelns gewertet wird. Aus demselben entspringt die Freudigkeit und Zuversicht des Gebets, das sorglose Vertrauen zur

göttlichen Leitung unserer Geschicke. Auch wird die menschliche Barmherzigkeit in der Sündenvergebung auf die erfahrene Sündenvergebung seitens Gottes zurückgeführt. In das Gleichnis vom verlorenen Sohne spielt der Gedanke hinein, dass die sittliche Umwandlung die Folge des Bewusstseins der Gotteskindschaft ist. Es ist der Zug zum Vaterhause, die Erkenntnis, wie hier sein Hunger gestillt werden, seine Not beseitigt werden kann, die Gewissheit der verzeihenden Vaterliebe, die den verlorenen Sohn zurückführen. Die Namen „Vater" und „Sohn" beherrschen das Gleichnis. Aber es ist doch die im Hoffen ergriffene, aus der Ferne ihm erscheinende Vaterliebe, die den Sohn bewegt. In den thatsächlichen Besitz des Kindesrechts tritt er erst, nachdem er das Schuldbekenntnis abgelegt hat. Damit schliesst aber das Gleichnis, insoweit der verlorne Sohn in Betracht kommt. Es will nur die Reue als den Weg des Heils bezeichnen, will nur die Gewissheit begründen, dass sich der Reue die Vaterarme Gottes öffnen.

Wir hören das Zeugnis, dass Gott der Vater jedes einzelnen Gliedes seines Reiches ist, dass alle Reichsgenossen Gottes Kinder sind, aber nicht das Wort, dass dieselben in der thatsächlich erfahrenen Vaterliebe Gottes in universeller Beziehung das bestimmende Prinzip des sittlichen Handelns in sich tragen; dies ist nur zur Geltung gebracht für das Gebetsleben, die Übung der Barmherzigkeit, für die reuige Umkehr. Jesus hat den Jüngern überlassen, der von ihm gegebenen Analogie folgend, auch die andern Bethätigungen ihres sittlichen Bewusstseins auf die erfahrene Gottesliebe, auf ihre Gotteskindschaft zurückzuführen. Und sie vermochten es und haben es gethan, nachdem sie in dem gekreuzigten und erhöhten Heiland den Vollbeweis der göttlichen Vaterliebe erkannt und darin die bestimmende Macht des sittlichen Lebens gefunden hatten.

Jesus selbst aber hat sich darauf beschränkt, die Erfahrung der gebenden und vergebenden Vaterliebe Gottes als Antrieb zu einem gleichen Verhalten der Jünger zu charakterisieren. Dass die Heiligung des ganzen Lebens das der Liebesgabe des himmlischen Vaters entsprechende Opfer sei, hat Jesus nicht ausgesprochen, wohl aber die Heiligung als den Weg bezeichnet, auf dem Gotteskindschaft entsteht. Diese ist insofern Aufgabe, vgl. Mt 5 45-48 Lc 6 35 Mt 12 50 Jh 14 21 23. Erst, nachdem das vollkommene Liebesopfer auf Golgatha gebracht war, welches, weil vollkommener Sieg über die Sünde, auch die Erlösung von ihrer Macht für die Jünger Jesu verbürgt, konnte die Erfahrung der Gotteskindschaft der An-

trieb zur Heiligung im umfassenden Sinne werden, die Gotteskindschaft zum Prius des sittlichen Handelns, ohne dass damit ausgeschlossen wurde, dass ihre Entwicklung und Vollendung eine sittliche Aufgabe sei. Jesus hat die Gotteskindschaft als Gabe und Aufgabe erkannt; die vollkommene Korrespondenz zwischen beiden konnte Jesus nicht lehren, weil sie von dem vollendeten Heilswerk bedingt ist.

Ein Motiv zu einem dem Willen Gottes entsprechenden Handeln sollten die Jünger von Jesu Wandel empfangen. Jesus hat sich ihnen als Vorbild dargestellt. Er gewährt denen Erquickung, die von ihm lernen; von ihm, der sanftmütig und demütig ist (Mt 11 28–30). In seiner dienenden Liebe ist er ein Vorbild, ein ὑπόδειγμα für seine Jünger Jh 13 15. Er fordert zu seiner Nachfolge auf.[1])

Wir werden zugestehen müssen, dass dieser Begriff, der im Laufe der geschichtlichen Entwicklung so bedeutungsvoll für die Bildung des christlichen Lebensideals geworden ist, in den synoptischen Reden fast ausschliesslich eine Gemeinschaft der Jünger mit Jesus bezeichnet, die beides zugleich ist, eine innere und äussere (vgl. Mt 8 19–27 27 55 4 20 22 16 24 9 9 19 27 16 24 Mc 1 18 20 2 14 8 34 9 38 Lc 9 57–62 5 27 28 9 23 49). Aber doch nur fast ausschliesslich. Eine Ausnahme bildet das Wort Jesu Mt 10 38 Lc 14 27. In der Matthäus-Redaktion heisst es ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου οὐκ ἔστιν μου ἄξιος. Nur der ist also Jesu würdig, der ihm nachfolgt. In der Lukas-Redaktion ist der Begriff ἄξιος durch den Begriff μαθητής ersetzt. Die Jüngerschaft Jesu ist an die Nachfolge Jesu gebunden. Damit ist diese nicht mehr die Bezeichnung einer auch im äusseren Zusammenleben sich bezeugenden Gemeinschaft mit Jesus, sie bezieht sich auf ein Verhältnis zu Jesus, in welchem er der ethisch schlechthin bestimmende Faktor ist. Und in diesem Verhältnis zu Jesu kann stehen, auch wer sich nicht in steter äusserer Gemeinschaft mit ihm befindet. Es liegt kein Grund vor, die Ursprünglichkeit dieses Wortes Jesu zu bestreiten; mag man auch, es sei dahingestellt, ob mit innerer Berechtigung oder nicht, die Bestimmung ὃς οὐ λαμβάνει (Lc ὅστις οὐ βαστάζει) τὸν σταυρὸν αὐτοῦ (Lc ἑαυτοῦ) als einen späteren Zusatz betrachten. Alles spricht für die Echtheit dieses Worts. Der Kreis der Gläubigen wuchs; es gab Jünger, die Jesu äusserlich nicht nachfolgten (Mc 9 38–40 Lc 9 49 50). Im prophetischen Aus-

1) Vgl. F. Bosse, Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffes „Nachfolge Christi". Berlin 1895.

blick hat Jesus diese den Zwölfen gleich gestellt; er hat vorausgesehen, dass viele von ihnen dieselben Opfer und Verzichtleistungen würden bringen müssen wie jene, und hat ihnen ähnlichen herrlichen Lohn wie jenen verheissen (Mc 10 28–30 Mt 19 27–29 Lc 18 28–30). Doch auch diese Voraussetzung macht Jesus, dass vielleicht allerdings so grosse Opfer thatsächlich nicht von den Seinen verlangt werden; dann aber ist die Bereitschaft zu solchen Opfern unerlässlich. Durch solche Bereitschaft werden wir Jesu würdig, Jesu Jünger. Mt 10 37 Lc 14 26 ist der Kommentar zu Mt 10 38 Lc 14 27. Dort hören wir, wer die Seinen mehr liebt als Jesus, ist Jesu nicht würdig; unmittelbar darauf, wer Jesu nicht nachfolgt, ist seiner nicht würdig; hier, wer die Seinen nicht hasst, kann nicht Jesu Jünger sein, unmittelbar darauf, wer ihm nicht nachfolgt, kann Jesu Jünger nicht sein. Wir sehen, wie es innerlich motiviert war, dass Jesus den Begriff der Nachfolge auch auf die rein geistige Gemeinschaft mit ihm anwendete.

Wenn wir den Begriff der Nachfolge nach seinem Inhalt bestimmen wollen, müssen wir uns hüten, ihn mit dem Begriff des Vorbilds zu identifizieren. Dieser letztere ist der umfassende, er schliesst die Nachfolge in sich. Die Nachfolge Jesu ist die Aneignung seines Vorbildes, insofern dieselbe die Bereitwilligkeit zu schweren Opfern fordert, zum Leiden für ihn, wenn Gottes Wille es fordert, verpflichtet.

Diesen Sinn hat auch das Wort Jesu Jh 12 26. Jesu folgen und Jesu dienen sind eines und dasselbe; und dies Dienen ist die Bewährung der Bereitwilligkeit, das eigene, niedere Leben den höchsten Zwecken zu opfern (V 25). Dagegen ist Jh 8 12 der Begriff der Nachfolge in einem Sinne verstanden, der in den synoptischen Reden keinen Anknüpfungspunkt findet. Hier bezeichnet er den Anschluss an Jesus als das Licht der Welt, hier fehlt jede Beziehung auf Opfer und Leiden; und so werden wir dies Wort nicht als eine Äusserung Jesu selbst betrachten, sondern als aus der Produktion des Evangelisten hervorgegangen.

Achtes Kapitel.

Das Reich der Sünde.

Dem Reiche Gottes steht das Reich der Sünde gegenüber. Es umschliesst die ausser dem Zusammenhange mit Jesus stehende Menschheit. Sie ist eine sündige, der Erlösung bedürftige. Jesus wendet sich an Kranke und Sünder. Wer sich nicht zu diesen

zählt, steht ausserhalb des Gebiets, dem seine Heilandsarbeit gilt. Nicht als ob die Selbstbeurteilung als gerecht eine begründete wäre, das Gegenteil ist der Fall. Aber diese fehlerhafte Selbstschätzung macht unfähig, das Heil zu empfangen.

Bedeutsam ist die Milde des Urteils Jesu über die Sünde. Sie erscheint als Krankheit (Mt 9 12 15 14 Mc 2 17 Lc 5 31); als Thorheit, zweckwidriges Handeln (Mt 5 26 Lc 6 49 Mt 25 1–13). Und doch wird dadurch die Charakteristik der Sünde als ethischer Bestimmtheit nicht abgeschwächt, die κακῶς ἔχοντες sind doch πονηροί (Mt 7 11 Lc 11 13). Aber die milde Beurteilung der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit überwiegt, nach alttestamentlichem Vorgang.[1]) Das Volk Israel gleicht verlorenen Schafen (Mt 15 24). Und giebt es Kreise oder einzelne Persönlichkeiten, die mehr als andere von der Gewalt der Sünde ergriffen wurden, so gelten doch auch sie als Verirrte, verloren Gegangene (Lc 15 4–10).

In den Tiefen des Herzens wurzelt die Sünde, hier ist ihr Ursprung zu suchen (Mt 15 19). In einzelnen παραπτώματα offenbart sie sich (Mt 6 14 15). Doch ist durch die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen der Gegensatz zwischen Guten und Bösen in relativem Sinne nicht aufgehoben. Neben den γεννήματα ἐχιδνῶν, den πονηροὶ ἄνθρωποι giebt es auch ἀγαθοὶ ἄνθρωποι, δίκαιοι und ἄδικοι (Mt 12 33–35 7 16–20 5 45). Ein Samariter wird Jesus ein Vorbild hilfreicher Nächstenliebe gegenüber Priester und Levit (Lc 10 33–37), ein Lazarus ist geschmückt durch die Gesinnung anspruchslosen, demütigen, ergebungsvollen Vertrauens (Lc 16 20 21), während der Reiche in genusssüchtiger und hartherziger Selbstsucht zu Grunde geht. Demut und Vertrauen sind Zierden des Kindessinnes, die sich in verklärter Gestalt bei den Jüngern Jesu finden sollen (Mc 10 13–16 Mt 19 13–15 Lc 18 15–17). Und es giebt ἁμαρτωλοὶ in gesteigertem Sinne, wie gemeiniglich die τελῶναι und die ἐθνικοὶ (Mt 5 46 47 Lc 6 33 34), Heuchler, wie Schriftgelehrte und Pharisäer (Mt 23), und falsche Propheten (Mt 7 15). Und auch unter den einzelnen Sünden erkennen wir den Unterschied von schwereren und leichteren (Mt 7 3–5 Lc 6 41 42). Es giebt auch eine Steigerung im Bösen. Wie auf dem Gebiet leiblicher Krankheit Rückfälle gefährlicher sind als der ursprüngliche Zustand, so auch in der ethischen Sphäre (Mt 12 43–45 Lc 11 24–26). Wer sich der Heilswirksamkeit Jesu nicht erschliesst, wer sich durch die Gleichnisreden nicht reizen lässt, nach dem Geheimnis

1) Nicht bloss als Thorheit, auch als Krankheit erkennt die alttestamentliche Schrift die Sünde vgl. Jes 1 6 30 26 Jer 30 12.

des Gottesreichs zu fragen und zu forschen, dem wird auch diese Einladung zum Gericht und soll es werden nach Gottes Ordnung (Mc 4 10–12 Mt 13 10–15 Lc 8 9 10).[1]) Wie es eine kindliche Empfänglichkeit für das Evangelium giebt, welche schwerste Schuld dem aufladet, welcher sie zerstört (Mt 18 6 7 Mc 9 42 Lc 17 1 2), so auch eine Unempfänglichkeit, welche es zur Pflicht macht, dasselbe zurück zu halten, um es vor Entweihung zu schützen (Mt 7 6). Es giebt geistlich Tote (Mt 8 22 Lc 9 60).

Die Welt, als Ganzes betrachtet, bringt dem Evangelium eine feindselige Gesinnung entgegen, wie Schafe in eine Schar von Wölfen treten die Jünger in sie ein (Mt 10 16 Lc 10 3). Auf ihren Missionswegen werden sie Orte und Häuser finden, in denen ihr Wort keine Aufnahme finden wird, denen sie es nicht aufdringen sollen, die dem Gerichte verfallen werden, freilich auch Häuser, in denen ihr Friedensgruss Frieden bringen wird (Mc 6 11 Mt 10 11–13 Lc 10 5 6 10–12 9 5).

Das gegenwärtige Geschlecht Israels ist böse und ehebrecherisch, bundbrüchig geworden, so dass es nur das Jonaszeichen zu erwarten hat, d. h. dass den Heiden das Evangelium gepredigt wird, das Reich Gottes von Israel zu den Heiden übergeht (Mt 12 39 Lc 11 29).

Mitten im Weizen spriesst Unkraut auf, in der Gemeinde der Kinder Gottes finden sich auch Persönlichkeiten, Söhne des Argen, die am Tage des Gerichts von ihr ausgeschieden werden (Mt 13 24–30 36–43). Ja, es giebt eine Sünde, die nicht vergebbar ist, die Sünde wider den heiligen Geist. Wer in Jesus nicht den Messias erkennt, begeht eine Sünde, die verziehen werden kann, wer aber den in Jesu Persönlichkeit wirksamen heiligen Geist lästert, wer die Heilungswunder, die Jesus vollbringt, auf Wirkungen des Satans zurückführt, wer das Fleisch gewordene Gute schmäht, macht sich der schwersten, unverzeihlichen Sünde schuldig (Mc 3 22 28–30 Mt 12 24 31 32 Lc 11 15 12 10).[2]) Aber auch ein Jünger Jesu kann

1) Vgl. Weiss, Leben Jesu. Berlin 1882. II, 826 u. s. f.

2) Dass die Sünde wider den heiligen Geist durch Busse nicht getilgt werden könne, folgt aus den Worten Jesu nicht. Diese Frage liegt ganz ausserhalb des hier vom Herrn in Erwägung genommenen Gebiets. Er vergleicht die Sünden in Bezug auf ihre Schwere mit einander, ohne auf die Veränderung der ethischen Qualität des Subjekts durch die Bekehrung zu reflektieren. Es giebt eine Unwissenheitssünde, die auch noch, bevor sie bereut ist, der verzeihenden göttlichen Milde befohlen werden kann. So die Kreuzigung Jesu, insofern sie nicht das Werk der Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern das Werk des irrenden Volks ist. Für dies

sich zeitweilig von Gedankengängen bestimmen lassen, die, wenn auch durch Liebe verursacht, satanischen Charakter tragen. So wird Petrus für Jesus ein Satan, weil ein Versucher, sich dem von Gott ihm gewiesenen Leidensweg zu entziehen und dem natürlich-menschlichen Impuls der Selbsterhaltung zu folgen (Mt 16 23 Mc 8 33).

Die Sünde durchläuft eine Entwicklung, sie hat eine Geschichte. Wer sich ihr hingiebt, wird von einem Schritt zum andern geführt. Wer sich nicht für Jesus entscheidet, muss sein Gegner werden (Mt 12 30 Lc 11 23). Wurzelt die Sünde auch im Innern, so gewinnt sie doch volle Wirklichkeit erst in der That. Sie ist entscheidend. Sündige Absichten können in der Reue zurückgenommen werden. Der Wille Gottes ist auf die That gerichtet, nicht auf das Äussere ohne das Innere, aber auch nicht auf das Innere ohne das Äussere (Mt 21 28–31).

In einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen stellt sich die Sünde dar. Ist auch die That entscheidend, so wird sie doch durch Entschliessungen, ein inneres Verhalten, vorbereitet, das, wenn nicht durch Reue zurückgenommen, für das Handeln massgebend wird. Dies innere Verhalten, stetig beobachtet, wird zu böser, schuldvoller Disposition. Diese pflegt auch massgebend für die Art der Aufnahme des Evangeliums zu werden. Wir begegnen Persönlichkeiten, bei denen das Wort Gottes schlechterdings keinen Anknüpfungspunkt findet, denen die höhere Welt verschlossen bleibt; anderen, die das Evangelium mit freudigster Zustimmung aufnehmen, welche aber der sittlichen Kraft entbehren, für dasselbe einzutreten, wenn das Bekenntnis Verfolgung hervorruft, sittlich schwachen Naturen; andern endlich, in denen die Entwicklung des göttlichen Worts durch Weltsinn gehemmt wird (Mc 4 13–19 Mt 13 18–22 Lc 8 11–14).

Es sind drei Sünden, welche Jesus vorzugsweise straft, die Heuchelei, die Pharisäersünde (Mt 23 13–31), die Hartherzigkeit, welche dem Nächsten die Vergebung der Schuld verweigert (Mt 6 15 18 23–35), und der Weltsinn, der Mammonsdienst (Mt 6 24 Lc

---

hat der sterbende Heiland gebetet (Lc 23 34). Die Pharisäer aber, die Jesu Heilungswunder als Dämonenwerk beurteilten, hatten die Sünde wider den heiligen Geist begangen. Ja, es fragt sich, ob nicht auch von Saulus, der im Sinne der Pharisäer die Gemeinde Jesu verfolgte, dasselbe gesagt werden muss. Und doch ist er der grösste Apostel geworden. Und wer will entscheiden, ob nicht auch unter jenen Pharisäern sich solche befanden, die Christen wurden.

16 13 12 15–21 16 19–26). Jesus hat keinen Sündenkatalog überliefert, sondern die Grundsünden, die ihm entgegentraten, verurteilt; und wenn sich sein Blick auf eine Vielheit einzelner Sünden richtet, so gedenkt er der Übertretungen des Dekalogs (Mt 15 19). Nur nach der Markus-Parallele (7 22) ist er darüber hinausgegangen und hat, alttestamentlichem Vorgange folgend, die List (2 Mos 21 14 Hiob 13 7 Ps 38 13 Sir 11 30), zügellose Frechheit (Weish 14 26), Hochmut, Neid (Prov 23 6 28 22), Thorheit gegeisselt.

Alle Sünde ist aber Sünde gegen Gott, welcher der Gute schlechthin ist (Lc 15 18 18 19 Mt 19 17 Mc 10 18); daher denn die Sünder dem Gerichte Gottes verfallen (Mt 10 15 Lc 10 12 11 31 Mt 12 42 25 41–46). Jesus verlegt auch keineswegs ausschliesslich die Strafe der Sünder auf das Endgericht, sondern erkennt auch in schweren Geschicken, die unbussfertige Sünder treffen, eine göttliche Bestrafung derselben, wenn er auch dem Gedanken entgegentritt, dass ein sonderlicher Sünder sei, wer von sonderlichem Geschick ereilt werde (Lc 13 1–5); doch hat er im Untergang Jerusalems das Gericht über Israels Sünden erblickt (Mt 23 35–38 Lc 11 50 51 13 34 35). Vor allem richtet sich der Blick Jesu aber auf das Endgericht, das Definitivum (vgl. S. 31—33).

Wir wenden uns jetzt zur Beurteilung der Sünde in den Reden Jesu, die uns das Johannes-Evangelium überliefert hat. Auch hier erscheint die Sünde als allgemeines Erbe der Menschheit. Niemand kann ohne Neugeburt in das Reich Gottes eintreten, weil jeder infolge seiner natürlichen Geburt fleischliche Art hat (3 3–6).[1]) Wie in den synoptischen Reden ist auch hier Sünde und Tod in einen inneren Zusammenhang mit einander gestellt, aber in einem andern Sinne. Der Todeszustand bezeichnet hier nicht die Unempfänglichkeit für das Evangelium (Mt 8 22), sondern den ethischen Zustand aller nicht durch Christus erlösten Menschen (5 24 25 8 24).

Schlechthin neu ist die Beurteilung der Sünde als Knechtschaft, von der nur der Sohn Gottes befreit. Wer sich an sein Wort bindet, erkennt in demselben die Wahrheit, und diese befreit ihn (8 31–36). Daraus geht hervor, dass sich die Sünde durch eine fehlerhafte, aber sittlich bedingte Erkenntnis vermittelt. Dem ent-

1) Wir beziehen uns hier nicht auf 8 7; nicht, weil diese Erzählung schwerlich ursprünglich dem vierten Evangelium angehört hat, denn damit ist über ihren geschichtlichen Charakter noch nicht entschieden, sondern, weil der Zusammenhang nicht gestattet, ἀναμάρτητος im absoluten Sinne zu verstehen. Wir werden vielmehr ausschliesslich an das Gebiet der sexuellen Sünden zu denken haben.

spricht die Bezeichnung der Sünde als Finsternis 1 5 3 19–21. Die fehlerhafte sittliche Beurteilung ist aber nicht eine theoretische, sondern eine praktische, sie ist massgebend für das Verhalten, sie schliesst eine Wertschätzung in sich. Sie ist Finsternis, weil der, welcher ihr folgt, sich von Gott und von denen, die Gottes Willen thun, scheu zurückziehen muss. Gott ist das Licht, sein Wort die Wahrheit, d. h. das Gute, das als solches erkannt und geliebt sein will.

Ebenso ist charakteristisch für die Reden Jesu in unserm Evangelium die Bezeichnung der Sünde als Weltsinnes. Auch in den synoptischen Reden begegnen wir der Warnung vor den Gefahren desselben, aber er erscheint nur in einzelnen konkreten Zügen, in der *μέριμνα τοῦ αἰῶνος*, in der *ἀπάτη τοῦ πλούτου*, in den *ἡδοναὶ τοῦ βίου* (Mt 13 22 Mc 4 19 Lc 8 14). Hier aber ist die Betrachtung erweitert, zu prinzipieller Einheit vertieft. Die Welt als sündiges Prinzip ist das Gebiet des Natürlichen, insofern es sich im subjektiven Bewusstsein als höchstes Gut reflektiert, einer höheren Begeistung und Bestimmung widerstreitet. So kann der Begriff des *κόσμος* mit dem Begriff der *γῆ* und des *τὰ κάτω* wechseln 3 31 15 19 8 23, *ἐκ τῆς γῆς, ἐκ τῶν κάτω εἶναι* und *ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι* ist identisch. Dadurch unterscheiden sich die Jünger Jesu von der Welt, dass ein höheres, übernatürliches Lebensprinzip sie leitet, das sie durch Jesus empfangen. Dadurch werden sie Jesus gleichartig gemacht 17 16. Dieser prinzipiellen Betrachtungsweise entspricht es, dass die Sünde nicht, wie in den synoptischen Reden, als eine Vielheit, sondern als Einheit erscheint 8 21 34 46 9 41 15 22 24. Nur vereinzelt wird der Vielheit der Sünden gedacht 8 24.

Dass eine solche prinzipielle Betrachtungsweise keineswegs ungeschichtlich ist, sondern vielmehr den Gedankengängen Jesu entsprechend, dafür finden sich Beweise in den synoptischen Reden. Wenn auch nur vereinzelt, begegnet uns auch hier die prinzipielle Beurteilung der Sünde. Wir erkennen sie in den Worten: *τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής* (Mt 26 41; Mc 14 38); *σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Mt 16 17); *οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων* (Mt 16 23). Und wenn Jesus darauf hinweist, dass es der faule Baum ist, der die argen Früchte trägt, so erkennen wir hier eine Ableitung der Sünden von der einen Sünde (Mt 7 17 18 12 33 Lc 6 43–45).

Gemeinsam den synoptischen und Johanneischen Reden Jesu ist die Zusammenfassung des Bösen im Begriff des Satans. Doch

ist ein Unterschied zu erkennen. In den synoptischen Reden erscheint der Teufel als der Versucher (Mt 4 Mc 1 13 Lc 4 Mt 13 19 Mc 4 15 Lc 8 12 22 31); in den Reden des vierten Evangeliums ist er der Fürst dieser Welt, der eine Herrschergewalt über alle übt, welche sich vom Geist der Welt bestimmen lassen 12 31 14 30 16 11. Doch fehlt dieser Gedanke bei den Synoptikern nicht völlig, da der Versucher Jesu die Herrschaft über die Weltreiche zur Verfügung stellt (Mt 4 8 9 Lc 4 5–7). Dieser Weltgeist ist der Geist der Lüge und des Mordes. Solange es Lüge und Mord giebt, seit Adams und Evas Fall, seit Kains Brudermord, ist es der Satan, der den Lügen- und Mordgeist hervorgebracht hat. Denn in ihm ist keine Wahrheit, ihm fehlt die Erkenntnis Gottes und damit des Guten; die Erkenntnis, welche mit der Liebe zu Gott und dem Guten verbunden ist (Jh 8 44).

Der Begriff des κόσμος, dessen Fürst der Teufel ist, darf aber nicht schlechthin quantitativ genommen werden, er deckt sich nicht mit der Gesamtheit der ausserchristlichen Menschheit, er ist vielmehr qualitativ zu verstehen. Da ist die Welt, wo der Weltgeist waltet. Findet die Herrschaft desselben da erst ihre Schranke, wo Jesus waltet, in seiner Gemeinde, so giebt es doch in der ausserchristlichen Menschheit, in Israel wie in der Heidenwelt, Persönlichkeiten, die, sobald das Evangelium sie ruft, dem Rufe folgen und damit beweisen, dass sie dem κόσμος nicht angehörten. Die ethisch-idealen Gestalten der ausserchristlichen Menschheit sind dem κόσμος nicht zugehörig und ihrem Fürsten nicht unterworfen 10 14–16. Und auf der anderen Seite kann auch jemand, welcher der Jüngergemeinde Jesu angehört, vom Geist der Welt verführt und damit in das Herrschaftsgebiet Satans versetzt werden, wie dies Judas Ischarioth erfuhr 13 2 27.

II.
Die Ausführung.

Wir haben die Grundgedanken der ethischen Belehrung Jesu vergegenwärtigt und nun die Aufgabe zu lösen, die Ausführung derselben in das Auge zu fassen. Wenn sich hier unser Blick auf eine Vielheit ethischer Bestimmtheiten richtet, so vergessen wir nicht, wovon unsere Darstellung ausgegangen ist, dass sich diese Vielheit nach dem Vorgang der alttestamentlichen Schrift im Begriff der Gerechtigkeit einheitlich zusammenfasst; in diesem Begriff, der ebensowohl das religiöse wie das moralische Verhalten des Frommen, die allseitige Erfüllung des göttlichen Willens charakterisiert (Mt 5 45 6 10 20 6 33 10 41 13 43 49 25 46 Lc 14 14). Alle sittlichen Qualitäten, die Jesus fordert, sind Merkmale der Gerechtigkeit des von ihm gestifteten Gottesreiches.

Wir fragen zuerst, wie sich diese Gerechtigkeit im Verhalten zu Gott, dann, wie sie sich im Verhalten zum Nächsten bezeugt.

Das Verhalten gegen Gott.

Für Jesus sind die Gebote der Gottesliebe und Nächstenliebe zu einem unlösbaren Ganzen verbunden. Diese und jene fordert auch die alttestamentliche Schrift (vgl. Deut 11 1 13 Lev 19 18 34), aber Jesus hat sie zu einer Einheit verschmolzen und die Nächstenliebe von aller partikularistischen Schranke befreit. In der Nächstenliebe, die auch dem Feinde gilt, bewähren wir uns als Söhne des himmlischen Vaters, die seine Vollkommenheit in sich darstellen (Mt 5 43–48). Doch ist die Nächstenliebe nur Bewährung der Gottesliebe, diese selbst bildet ein relativ selbständiges Gebiet, schliesst eine Fülle von inneren Bestimmtheiten und Bethätigungen in sich.

Neuntes Kapitel.
Der Glaube.

In den synoptischen Reden Jesu suchen wir vergeblich nach einem Wort, in welchem ausdrücklich der Glaube an Gott als der Quellpunkt alles sittlichen Lebens bezeichnet wird; doch wird diese Wahrheit selbst mittelbar gelehrt. Denn die Liebe zu Gott, welche die Nächstenliebe trägt, schliesst den Glauben an Gott in sich. Der Glaube erhebt sich zu Gott, sieht ihn mit dem Auge des Geistes, und die Liebe erkennt in ihm das höchste Gut und weiss sich unbedingt an sein Wort gebunden.

Sodann kommt in Betracht, dass die vollkommene Gesetzes-

erfüllung, die Erweisung der Gerechtigkeit, die Gott fordert, nur den Jüngern Jesu erreichbar ist. Sie ist an den Glauben, dass Jesus der Messias ist, gebunden. Daher fordert Jesus den Glauben an seine Messianität (Mc 1 15; 6 6 Mt 13 58 10 32 33 Lc 12 8 9 13 34 Mt 23 37 Mc 11 27–33 Mt 21 26–27 Lc 20 1–8). Da, wo sich dieser Glaube zum Vertrauen auf die Sünden vergebende Gnade Gottes, die in Jesus erschienen ist, vertieft, empfängt er Schulderlass und damit Heil (Lc 7 50). Der Glaube an Jesus ist Erweis des Glaubens an Gott.

Wir haben schliesslich auf zwei Gedankenreihen den Blick zu richten, welche den inneren Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe vergegenwärtigen. Einmal stellt Jesus die Nächstenliebe, welche bis zur Feindesliebe geht, als Nachahmung der Vollkommenheit Gottes dar. Sie wird also durch das Anschauen des göttlichen Waltens, durch den Glauben, ermöglicht (Mt 5 43–47). Sodann gilt die vergebende Liebe als Erwiderung der erfahrenen Sündenvergebung seitens Gottes (Mt 18 23–35), die objektiv durch Jesus vermittelt ist (Lc 7 36–50), subjektiv durch den Glauben.

Für das vierte Evangelium ist der centrale Begriff zur Bezeichnung der innern Gemeinschaft mit Jesus nicht der Glaube, sondern die Liebe. Das religiöse Verhältnis der Jünger zu Jesus wird überwiegend als Verhältnis der Liebe charakterisiert. Der Glaube begründet die Gemeinschaft mit Jesus, die Liebe vollendet sie. Die im Glauben latente Liebe entfaltet sich. Der Glaube ist die verborgene Liebe, die Liebe ist der offenbare Glaube. In der Liebe zu Jesus wird der Glaube zur Energie, zur wirksamen Macht; denn, wer Jesus liebt, erfährt sein sittlich belebendes, heiligendes Wirken 15 1–5 17 23, daher wird der Gott gefällige Wandel an die Liebe zu Jesus gebunden, vgl 14 15 21 15 10 1–5. Das Verhalten gegen Jesus fällt aber mit dem Verhalten gegen Gott zusammen. An Jesus glauben heisst dem glauben, der ihn gesandt hat 5 24 38 6 29. Jesu Lehre ist Gottes Lehre 7 16 17. Diese Liebesgemeinschaft zwischen Jesus und den Seinen ist der Grund des sittlichen Handelns, bewährt sich in demselben, offenbart sich in ihm, stellt sich dieses zum Zweck. Sobald daher das sittliche Handeln, die Beobachtung der Gebote Jesu, nicht mehr gepflegt und geübt wird, löst sich auch die Liebesgemeinschaft mit Jesus auf 15 2 6; ein Freund Jesu ist nur, wer seine Forderungen erfüllt 15 14 10. Und der Inhalt derselben ist die Bruderliebe 15 17.

Glaube und Liebe bezeichnen Entwicklungsstadien einer und derselben sittlichen Bestimmtheit; daher kann Jesus, im Glauben schon die Liebe, im Anfang die Vollendung schauend, das sittliche

Handeln auch unmittelbar an den Glauben knüpfen, wie er es 5 44 thut. Ehre von einander nehmen, aber die Ehre, die Gott gewährt, nicht suchen, widerspricht dem Wesen des Glaubens; es ist also, dies ist mittelbar darin ausgesprochen, im Charakter des Glaubens begründet, der Ehrbegierde zu entsagen und nur nach der Ehre, die Gott darbietet, zu suchen, vgl. ferner 12 36 14 12.

Ist es der Glaube als generelle, religiöse Bestimmtheit, auf welcher das Gemeinschaftsleben mit Gott und Jesus ruht, worin es wurzelt, so ist es der Glaube als Vertrauen zu Gott und zu Jesus, worin sich dasselbe unmittelbar bethätigt. Die Jünger Jesu erkennen in Gott den himmlischen Vater, dessen vorsehungsvollem, gütigem Walten sie unbedingt vertrauen. Sie schauen dasselbe stetig an, und ihre Seele wird von der Gewissheit getragen, dass ihr Geschick in der Hand der fürsorgenden Liebe Gottes ruht vgl. Mt 6 25–32 10 29–31 Lc 12 24–31.

Dies Vertrauen eignet den Kindern Gottes aber auch für ihr sittliches Handeln. Es giebt für sie keine Hindernisse; sie sind von der Zuversicht erfüllt, dass ihnen in Gottes Kraft auch das unmöglich Scheinende möglich werden muss (Mt 17 20 21 21 Mc 11 23 Lc 17 6). Vorausgesetzt ist, dass ein sittliches Handeln, d. h. ein Handeln, von dem der Handelnde überzeugt ist, dass es von Gott gewollt ist, verwirklicht werden soll. Ein nichtsittliches Handeln, und dies ist alles willkürliche Thun, ist für die Jünger ausgeschlossen. Wie Jesus über willkürliches Handeln urteilt, bezeugt sein Verhalten gegenüber dem Satan. Ein Schauwunder zu thun, weist Jesus als ein Versuchen Gottes zurück (Mt 4 7 Lc 4 12). Dies bezeugt auch die Vorsicht, die er der Feindschaft der Führer Israels gegenüber beobachtet; er zieht sich, wenn die Verhältnisse es gebieten, zurück und tritt den Todesweg nach Jerusalem nicht eher an, als bis ihm der himmlische Vater bezeugt hat, dass die Stunde gekommen sei. So gilt die Glaubenszuversicht der Jünger Jesu ihrem Wandel auf Gottes Wegen, aber nicht der Willkür.

Das Vertrauen, welches Jesus von den Jüngern fordert, ist Vertrauen zu Gott, aber auch Vertrauen zu ihm selbst. Damit ist aber dem Vertrauen nicht eine doppelte Richtung gegeben. Es wird Vertrauen zu Gott gefordert, der sich in und durch Jesus als Retter offenbart.[1]) Jesus befreit den aus leiblicher Not, welcher ihm vertraut, dass er als der Christus helfen könne und wolle; welcher in diesem Vertrauen bewährt, dass er in Jesus den von

1) Vgl. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, Leiden 1885, S. 134.

den Propheten verheissenen Christus gefunden hat. Denn die alttestamentliche Weissagung sieht in der Zukunftsferne nicht bloss die Fülle ethischer Güter, soudern auch die Befreiung von sozialen und physischen Übeln. Sie hofft auf die Heilsverwirklichung in universellem Sinne vgl. Jes 35 4–10 29 17–24. So legitimiert Gott Jesus als den Christus, indem er ihn mit der Kraft ausrüstet, Thaten der Hilfe zu vollbringen, welche den Anbruch der messianischen Zeit bekunden. Die Wunder Jesu begleiten das Werk der geistigen Erlösung; sie sind Zeichen, die darauf hinweisen, dass in Jesus der Christus erschienen ist. So verknüpft sich das Vertrauen auf Gott als Heilsvollender mit dem Vertrauen auf die Wunderhilfe Jesu; so bezeugt sich der Glaube an die Messianität Jesu in dem Vertrauen auf seine rettende Macht auch auf dem Gebiet der physischen Übel vgl. Mt 11 3–5 Lc 7 19–22 Mt 12 28 Lc 11 20 Mt 10 7 8 15 28 Mc 5 34 Mt 9 22 Lc 8 48 Mc 10 52 9 23 Jh 11 22 40–42.

Es ist das unbedingte Vertrauen zu Gott, welches den Jünger Jesu verpflichtet, dem Geist der Sorge in seinem Herzen nicht Raum zu geben. Derselbe ist heidnisch. Heidnische Gottheiten sind beschränkte Wesen; weder wissen sie völlig, wessen der Mensch bedarf, noch vermögen sie es, ihm immer dasselbe zu gewähren. Wer aber an den lebendigen, wahren Gott glaubt, der alle menschlichen Bedürfnisse kennt und zu erfüllen vermag; wer in Gott den himmlischen Vater, den unendlichen Liebeswillen, erkennt, soll nicht sorgend auf den Boden des Heidentums treten. Die Kinder Gottes wissen, dass Gott für sie, für jeden einzelnen, ein Herz hat, dass ihre zeitlichen Bedürfnisse ihm nicht verborgen sind. Gilt seine Fürsorge doch selbst den Tieren und Pflanzen, wieviel mehr seinen Kindern. Wie herrlich schmückt er die Lilien des Feldes, die doch so schnell dahinwelken, um als Feuerungsmaterial verwandt zu werden; wieviel mehr liegen ihm seine Kinder am Herzen, die er zu ewigem Leben geschaffen hat! Kann er die Lilien des Feldes kleiden, die zu ihrer Selbsterhaltung nichts thun, wieviel mehr seine Kinder, die arbeitend beschaffen, was ihnen not ist; kann er die Vögel des Himmels erhalten, die nicht säen, nicht ernten, nicht in Scheunen sammeln, wieviel mehr wird er die Seinen bewahren, die alles dies thun! Und wie vergeblich ist die Sorge, da unser Können so begrenzt ist, wir unseres Lebens Länge nicht um eine Elle ausdehnen können. Es giebt nur eine Sorge, die uns ziemt, die Sorge um den Erwerb des Reiches Gottes und seine Gerechtigkeit. Aber diese Sorge ist nicht Sorge; hier handelt es sich nicht um ein *μεριμνᾶν*, sondern um ein *ζητεῖν*, ein eifriges Streben.

Wer von diesem erfüllt ist, kann gewiss sein, dass Gott ihm die irdischen Güter, deren er nicht entraten kann, geben wird. Da Jesus an dies *ζητεῖν τὴν βασιλείαν* die Warnung geknüpft hat, für den morgenden Tag zu sorgen, so kann der Gedanke entstehen, er habe *μεριμνᾶν* hier im Sinne von *ζητεῖν* gebraucht und im Bilde des Gegensatzes von heute und morgen das berechtigte Streben für die Bedürfnisse der Gegenwart dem unberechtigten Entwerfen von Zukunftsplänen gegenübergestellt. Diese Auffassung ist möglich, ja wahrscheinlich. Die andere Deutung, nach welcher Jesus, sich pädagogisch accommodierend, seinen Jüngern vorläufig die Sorge für die Gegenwart gestattet, die Sorge für die Zukunft verboten habe, in der Gewissheit, dass sie dann bald verlernen würden, für die Gegenwart zu sorgen, will mit der scharfen Verurteilung der Sorge, als Bethätigung heidnischen Sinnes, nicht zusammenstimmen. Diese Pädagogie wäre von zweifelhafter Klugheit. Dem Urteil: „Sobald die Sorge für das Morgen wegfällt, wird auch das schnell hinschwindende Heute zum Sanssouci“[1]), lässt sich das wohl begründete Urteil gegenüberstellen: „Wer sorgenvoll in die Gegenwart schaut, wird auch sorgenvoll in die Zukunft blicken“. Nein, Jesus wollte die Sorge schlechthin aus dem Herzen der Jünger ausrotten; aber er wollte auch die Fürsorge, deren Zerrbild die Sorge ist, nicht auf die Zukunft ausgedehnt wissen, weil dadurch der Sorge der Boden bereitet wird. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, dass, wenn ein Unternehmen weit ausschauend ist, der fürsorgende Blick des Unternehmers auch weiter reichen darf. Wer einen Turm bauen will, berechnet die Kosten und erwägt, ob er die notwendige Summe besitzt; wer mit einem stärkern Feinde Krieg führen will, muss überlegen, ob er es wagen darf (Lc 14 28–33). Der Begriff der Gegenwart, des Heute, ist ein fliessender und nicht durch den Zeitraum von vierundzwanzig Stunden begrenzt, er kann Jahre umfassen; er ist innerlich durch den Charakter der Aufgabe bestimmt (Mt 6 25–34 Lc 12 22–31 6 7).

Sorgen in dem von Jesus ausgeschlossenen Sinn sind aber auch deshalb mit dem sittlichen Charakter der Reichsgenossen unvereinbar, weil sie nur da Wurzel fassen können, wo Geist und Gemüt von den Bestrebungen gefesselt sind, die sich auf die vergänglichen Güter beziehen. Der Sorgenvolle ist Kind des Diesseits, der Reichsgenosse behauptet einen Standpunkt über demselben. Mitten in der Welt stehend, ist er doch über sie erhaben,

1) Holtzmann, a. a. O., S. 122.

ein freier Herr der Erdengüter, nicht ihr Knecht. Daher kann er nicht sorgen. Die *μέριμναι* sind *μέριμναι τοῦ αἰῶνος τούτου* und daher unauflöslich verbunden mit der *ἀπάτη τοῦ πλούτου* und den *περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι*, sie sind die Dornen, die das Wort Gottes ersticken (Mc 4 19 Mt 13 22 Lc 10 14 21 34).

Die *μέριμνα*, die Jesus verbietet, ist nicht bloss der bange, zweifelnde Ausblick in die Zukunft; sie bezeichnet auch das lebhafte Interesse an den vergänglichen Gütern, insofern es sich dazu verführen lässt, ihnen einen Wert zuzuerkennen, auf den sie keinen Anspruch haben, und den unbedingten Wert zu verkennen, der allein den Gütern des Reiches Gottes eignet. Die Worte Jesu zu Martha sind hier entscheidend. Es ist bedeutungsvoll, dass Jesus nicht aus eigener Initiative das gastfreundschaftliche Walten Marthas tadelt. Und sollte die gut bezeugte Lesart *ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνὸς* die ursprünglichen Worte Jesu zutreffend wiedergeben, so hätte Jesus die Mühewaltung der Hausfrau innerhalb gewisser Grenzen als notwendig bezeichnet und wäre nur dem Hinausgehen über dieselben in mildem Wort entgegengetreten. Der Tadel Jesu ist dadurch veranlasst, dass Martha das Verständnis für das Verhalten der Schwester fehlt, dass sie deren Hingabe an das Wort Jesu als Müssiggang beurteilt. Da greift Jesus ein und weist Martha darauf hin, dass ihre Schwester den schlechthin guten Anteil an den Aufgaben gewählt hat, die sein Besuch den Hausgenossen stellte, der ihr daher bleiben soll (Lc 10 38–42). Wir sehen, es ist nicht die Arbeit auf dem Gebiet des Irdischen, die Jesus missbilligt, sondern es ist die Wertschätzung derselben als eines höchsten Gutes, mit welcher die Geringschätzung der Güter des Himmelreichs verbunden ist, welche von ihm gestraft wird (Lc 10 39–42).

Die Sorge, vor der Jesu warnt, bezieht sich aber nicht ausschliesslich, wenn auch vorzugsweise, auf die irdischen Güter; auch die Interessen des Reiches Gottes können zur Sorge verleiten. Jesus sieht mit prophetischem Blick die Verfolgungen voraus, welche seine Jünger treffen werden. Er ahnt die Bangigkeit, welche ihr Gemüt erfüllen wird. Sie werden sich verantworten, das Evangelium vertreten müssen. Werden sie das rechte Wort finden? Das soll, ruft ihnen Jesus zu, nicht Gegenstand eurer Sorge werden. Der Geist Gottes wird euch dann das rechte Wort in den Mund legen.

Damit schliesst Jesus nicht die eigene Überlegung der Jünger aus. Der Gegensatz ist hier nicht menschliches und göttliches Thun, sondern sorgenvolle Unruhe und Zuversicht auf Gottes Hilfe.

Der Jünger Jesu soll gewiss sein, dass der Geist Gottes den Gedanken, die ihn bewegen, den rechten Ausdruck in der Stunde der Verantwortung geben werde (Mt 10 19 20 Lc 12 11 12).

Zehntes Kapitel.

Das Gebet, das Fasten, die Wachsamkeit.

Die Überwindung der Sorge geschieht durch die Bethätigung des Vertrauens im Gebet und zwar im Bittgebet. Eine Aufforderung zum Lob- und Dankgebet vernehmen wir von Jesus nicht. Wohl hören wir ihn selbst danken Mt 14 19 Mc 6 41 Lc 9 16 Mt 26 26 Mc 14 22 Lc 22 19 Joh 6 11 11 41 und loben Mt 11 25, aber einer Aufforderung zum Danken und Loben begegnen wir nicht. Wie Jesus nicht ein ethisches Lehrsystem überliefert hat, so auch nicht eine vollständige Lehre vom Gebet. Er berührt das Gebet, insofern ein besonderer Anlass dazu vorliegt. Einen solchen bot aber das Bittgebet. Hier bedurften die Jünger eingehender Belehrung. Das Bittgebet musste einen neuen Geist und Inhalt empfangen.

Da galt es zuerst, die Heuchelei auszuschliessen, die das Gebet — und hier ist allerdings jedes Gebet, welches Inhalts auch immer, in das Auge gefasst, — zum Gegenstand der Schaustellung macht, und es in die Sphäre der unmittelbaren, verborgnen Gemeinschaft des Beters mit Gott zu versetzen; da galt es, der Geschwätzigkeit zu wehren, die durch den Umfang der Bitten eine den Erfolg verbürgende Einwirkung auf Gott hervorzurufen hofft, die Gott über die Situation, welche die Bitte veranlasst, zu belehren sucht, die doch Gott kennt, bevor die Bitte ihm vorgetragen wird. In beiden Beziehungen bekämpfte Jesus heidnischen Sinn, den toten Werkdienst vieler Worte und die Gleichstellung Gottes mit endlichen Wesen, die der Belehrung bedürfen (Mt 6 5–8).

Als Muster eines Gebets, wie es nach Form und Inhalt dem Sinn eines Jüngers Jesu entspricht, hat Jesus das Unser-Vater-Gebet seine Jünger gelehrt. Gewiss wollte er sie nicht an eine Formel binden, so ist er auch nicht von ihnen verstanden worden, finden wir doch in den neutestamentlichen Schriften keine Spuren des Gebrauchs desselben; aber ebenso gewiss wollte auch Jesus nicht bloss auf die Gebetsgegenstände hinweisen, der Wortlaut des Gebets war ihm nicht gleichgiltig. Er wollte ein Mustergebet darbieten, in welchem alles wertvoll ist, Inhalt und Wortdarstellung. An diesem Gebet sollten die Jünger ihre Gebete messen, dies Gebet sollte Vorbild ihrer Gebete werden.

War dies die Absicht, die Jesus bewog, das Unser-Vater-Gebet darzubieten, dann muss er es mehrere Male die Jünger gelehrt haben. Nur so konnte es sich ihrem Gedächtnis einprägen. Dann wird er sich aber nicht sklavisch an die ursprüngliche Fassung gebunden haben, sondern dieselbe variiert, bald verkürzend, bald erweiternd; und so ist es wohl möglich, dass sowohl die Matthäus- als auch die Lucas-Redaktion auf Jesus selbst zurückzuführen ist. Was ist nun für dies Gebet charakteristisch? Zuerst dies, dass es an Gott als an den Vater gerichtet ist. Dieser Begriff ist im Vollsinn gedeutet. Die Bitte richtet sich an Gott, der unser Vater ist, väterlichen Sinn dadurch bezeugt, dass er die Seinen, die er geschaffen hat, durch die ausreichende tägliche Nahrung erhält. Sie wendet sich an den Gott, der, ein gnädiger Vater, seinen Kindern ihre Schuld vergiebt, und als ein heiliger Erzieher sie, wenn möglich, vor Versuchungen zu schützen sucht, denen sie vielleicht nicht gewachsen sind. Sie schaut auf zu dem Gott, der, ein königlich erhabener Vater, von seinen Kindern fordert, dass sie sich in seinen Dienst stellen, seinen Namen ehren, seinen Willen thun und so das Kommen seines Reiches ermöglichen.

Sodann ist bedeutungsvoll, dass dies Gebet von den Jüngern fordert, dass sie sich zuerst den Zwecken Gottes erschliessen, erst dann sich den eigenen Interessen zuwenden. Der Gegenstand der drei ersten Bitten ist derselbe, aber immer unter eigentümliche Gesichtspunkte gestellt. Es ist immer der sich offenbarende Gott, auf welchen der Blick gelenkt wird. In der Offenbarung enthüllt sich das sich ewig gleiche Wesen Gottes, es wird der Geisterwelt erkennbar, Gott wird für sie der heilige Name; durch die Offenbarung bereitet sich Gott auf Erden ein Herrschaftsgebiet, in welchem sich seine Vollkommenheit spiegelt; in der Offenbarung thut er seinen Willen kund, dass er geschehe. Gott offenbart sich in seinem Wesen, in seiner Gabe, seiner Forderung. Sein erkanntes, offenbar gewordenes Wesen, sein Name, fordert Heiligung, eine Selbstdarstellung in Gesinnung, Wort und Werk, in welcher die Kinder Gottes beweisen, dass sie ihres Vaters Namen ehren, sich desselben würdig machen, ihn nicht entweihen. Das verheissene Gut des Reiches Gottes weckt das Verlangen der Sehnsucht, durch welches das Kommen des Reiches ermöglicht wird. Der Wille Gottes gebietet Gehorsam, wie ihn die himmlische Geisterwelt, unser Vorbild, leistet.

Nun erst, nachdem der Fromme die Verherrlichung Gottes in seiner Welt zum Gegenstand der Bitte gemacht hat, soll er die

eignen Bedürfnisse Gott vortragen. Diese Bedürfnisse werden in aufsteigender Linie vergegenwärtigt. Wir gehören einer Körperwelt an und haben leibliche Bedürfnisse. Wir haben Recht und Pflicht, Gott zu bitten, dass er dieselben befriedigen möge. Freilich nicht die Bedingungen zu üppigem Leben dürfen wir verlangen, sondern nur, dass uns der für das Erdenleben notwendige Unterhalt gewährt werde.[1]) Und, da wir in der zeitlichen Gegenwart, nicht in der zeitlichen Zukunft leben sollen, an das schrankenlose Leben für die Ewigkeit sich ein eingeschränktes Zeitleben schliessen soll, so soll auch diese Bitte nur dem heutigen Tage gelten.

Von dem vergänglichen Bedürfen erhebt sich nun die Seele zur Vergegenwärtigung der sittlichen Güter. Mitten hineingestellt in ein Leben, das an Kämpfen reich ist, die so oft zu Niederlagen führen, blickt der Betende zurück und sieht belastende Verschuldungen, blickt vorwärts und schaut gefährdende Versuchungen. Nur, wenn die Schuldlast von ihm genommen, die Vergangenheit erhellt ist, vermag er freudig und hoffnungsvoll der Zukunft entgegen zu gehen, und daher lautet seine Bitte zuerst: Vergieb uns unsere Verschuldungen, unsere Sünden. Befremdlich erscheint der diese Bitte motivierende Zusatz *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν* (Matthäus) oder *καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν* (Lucas). Befremdlich muss es berühren, dass nicht die vergebende Gnade Gottes als Vorbild und Beweggrund unsrer Vergebung gegen den Nächsten dargestellt wird, sondern umgekehrt, diese als Vorbild und als Beweggrund für Gottes Vergeben. Aber so will das Wort Jesu auch nicht verstanden werden. Dass unser Vergeben ein Erwidern und Fortklingen der erfahrnen vergebenden Gnade Gottes ist, lehrt Jesus ausdrücklich im Gleichnis vom Schalksknecht Mt 18 23–35. Der Herr geht hier nicht auf die letzten Gründe ein, auf denen menschliches Vergeben ruht, sondern bezeugt nur, dass ein zur Vergebung bereiter Sinn die unerlässliche Bedingung und Voraussetzung bildet, ohne welche die Vergebung seitens Gottes nicht gehofft werden kann, vgl Mt 6 14 15 Lc 6 37 Mc 11 25. Wenn hier zugleich unser Vergeben als ein Thun bezeichnet wird, welches das göttliche Vergeben hervor-

1) Vgl. Kamphausen, Das Gebet des Herrn. Elberfeld 1866. S. 85. u. d. f. Holtzmann a. a. O. S. 116. Vgl. zu dieser Bitte Spr. 30,8 Armut und Reichtum gieb mir nicht, lass mich aber mein bescheiden Teil Speise (לֶחֶם חֻקִּי) dahin nehmen.

ruft, so ist nicht zu übersehen, dass Jesus an diesem Orte nicht ein zusammenhängendes Bild der Heilsordnung zeichnen will, sondern ein Moment derselben heraushebt, ohne die Bedingtheit desselben durch andere Momente, ohne den Causalnexus mit ihnen auszuschliessen. Dass die Schuld vergebende Barmherzigkeit nur da erwächst, wo die Selbstkritik der *μετάνοια* stattgefunden hat, wo das Vertrauen zur Sünden vergebenden Gnade Gottes waltet, wo die Bruderliebe die Seele erfüllt, das ist eine Wahrheit, die für Jesus feststeht, auf die er hier aber nicht Rücksicht nimmt.[1]) Die scharfe Pointierung der Darstellung forderte, dass ausschliesslich das Wechselverhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Vergeben zum Ausdruck komme. An dies Wort Jesu klingt an Sirach 28 2 *ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου, καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται.* Weiter ausgeführt wird dieser Gedanke im Gebot der Feindesliebe, die sich auch in der Fürbitte für die Feinde bewährt. Hierin folgen die Jünger Jesu dem Vorbilde des himmlischen Vaters und werden seine Söhne (Mt 5 44–47 Lc 6 27–33). Eine Illustration der Bitte um Schuldvergebung ist das Zöllner-Gebet: *ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ* Lc 18 13, vgl. auch Mc 11 25.

Hat der Betende sein Verlangen nach Sündenvergebung vor Gottes Angesicht gebracht, und erfüllt die Gewissheit der Erhörung seine Seele, so bewegt ihn nun der innige Wunsch, sich nicht wieder mit neuen Verschuldungen zu belasten, nicht in Lagen zu geraten, die schwere Gefahren für ihn bergen. Die Bitte geht, wie de Wette mit Recht darauf hinweist, aus dem Gefühl der sittlichen Schwäche und der Furcht vor der Sünde hervor. Auch wer es wohl weiss, dass schwere Prüfungen uns zur Bewährung gereichen sollen, darf beten *μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*, wie es Jesus in Gethsemane gethan hat. Die Selbstüberhebung kann auf diese Bitte verzichten, die Demut nicht. Jesus will die Seinen nicht auf einer Höhe des Bewusstseins sehen, für welche während des Erdenlebens die subjektiven Bedingungen fehlen, sondern auf der mittleren Linie, auf welcher sie zwar, siegesgewiss im Gottvertrauen, den Versuchungen entgegen gehen, in welche Gott sie hineinstellt, auf welcher sie aber auch im Gefühl ihrer Schwäche, demütig, einen ebenen, von schweren Versuchungen freien Lebensweg erbitten.

---

1) Vgl. de Wette a. a. O. zu dieser Stelle: „Das eigene Schuldgefühl erinnert an die Vergehungen Anderer (denn die Sünde ist gemeinschaftlich); aber die sich selbst anklagende Demut ist geneigt, Anderen zu verzeihen, und eben wegen dieser Geneigtheit hofft sie von Gott Verzeihung."

Dieser sprachlich negativ ausgesprochnen Bitte giebt Jesus, das Gebet abschliessend, zugleich einen sprachlich positiven Ausdruck. Der Bitte *μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμὸν* entspricht die Bitte *ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*. Die zweite Bitte hebt Momente hervor, die in der ersten Bitte enthalten, aber nicht ausgesprochen sind. Gehen wir vom Gegensatz der Verba aus, so erscheint in beiden Bitten freilich nur die sprachliche Variation eines und desselben Gedankens. Denn, indem Gott uns vor dem Bösen schützt, unsere Lebenswege so gestaltet, dass sie nicht mit schweren, sittlichen Gefahren verbunden sind. indem er das Böse, dessen Angriffen wir nur schwer widerstehen, von uns fern hält, ermöglicht er es uns, dass wir nicht in Versuchung geführt werden. Aber der Gedanke der vorhergehenden Bitte wächst in der folgenden Bitte inhaltlich, sobald wir beide Bitten vom Standpunkt der charakteristischen Substantive aus beurteilen. Der *πειρασμὸς* bezeichnet einen subjektiven Zustand, dessen ihn bedingender Faktor nicht ausgesprochen wird, *τὸ πονηρὸν* einen objektiven Faktor, dessen Einwirkungen auf das Subjekt nicht im Begriff ausgedrückt sind. In der Zusammenfassung beider Bitten, oder richtiger beider Hälften der einen Bitte, wird uns die volle Grösse der sittlichen Gefährdung, der wir ausgesetzt sind, vergegenwärtigt. Wir sehen die objektive Macht, die uns bedroht, das in der Welt wirksame Böse und wir sehen dasselbe, wie es uns selbst in sein Herrschaftsgebiet hineinzuziehen sucht[1]) (Mt 6 9–15 Lc 11 2–4).

Das Bittgebet, das in diesem Sinn und Geist zu Gott emporsteigt, ist der Erhörung gewiss. Freilich muss es von ernstlichem, anhaltendem Verlangen erfüllt sein, freilich muss es auf wahrhafte Güter gerichtet sein. Was aber im einzelnen Falle für uns ein wahrhaftes Gut ist, darüber entscheidet nicht der beschränkte, dem Irrtum unterworfene Sinn des Beters, sondern allein die Weisheit

---

1) Dass *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* mit sprachlichem Recht maskulinisch interpretiert werden kann, unterliegt keinem Zweifel, doch ist die Übersetzung, welche das Neutrum wiedergiebt, vorzuziehen. In diesem Gebet ist der Blick des Betenden nur auf die eine Persönlichkeit des himmlischen Vaters gerichtet. Engel und Teufel verschwinden vor seinem Bewusstsein. Er sieht Gottes Willen im Himmel geschehen, aber sein Auge fällt nicht auf die Engel, er sieht Versuchungen und Böses nahen, aber nicht den Teufel, den Versucher. Die Einheitlichkeit der Gesamtstimmung, die das Gebet erfüllt, die innigste Zusammenfassung der Kinder Gottes mit ihrem allmächtigen himmlischen Vater, die hier ihren Ausdruck findet, verbot es, hier des Teufels und der Engel zu gedenken.

der heiligen Liebe Gottes, die auch versagend gewährt (Mt 7 7–11 Lc 11 9–13).[1])

Da die Freudigkeit des Betens von der Gewissheit der Erhörung bedingt ist, so will Jesus die Hindernisse beseitigen, die sich dieser entgegenstellen. Es lagen dieselben im Gottesbegriff, der das Judentum zur Zeit Jesu beherrschte. Die Lebendigkeit, Innerweltlichkeit, welche die Gottesidee Israels auf der Höhe prophetischer Entwicklung auszeichnete, war geschwunden. Jahve erschien in weiter Ferne, der erhabene König, dem der Fromme nur mit Furcht zu nahen wagte. Wie schwer musste es da den Israeliten werden, zu Gott mit der Gewissheit der Erhörung zu beten, ihm betend das ganze Herz auszuschütten. Die erziehende Weisheit Jesu sucht nun, indem sie sich auf diesen Standpunkt versetzt, den auch die Jünger gewiss noch nicht völlig verlassen hatten, auf den sie noch vielfach zurückfallen mochten, auch von ihm aus Freudigkeit zum Gebet hervorzurufen. Wusste doch Jesus, dass die Stetigkeit des Gebets, des Umgangs mit Gott, mit innerer Notwendigkeit den Gottesbegriff wandeln, zur Erkenntnis Gottes als des Vaters führen musste. So verstehen wir die beiden im Evangelium des Lucas uns überlieferten Gleichnisse vom zudringlichen Freund 11 5–8 und vom ungerechten Richter 18 1–8. Nicht ein ethisches Interesse, weder Freundschaft noch Gerechtigkeit, sind die entscheidenden Gründe für die Erhörung der Bitte, sondern ausschliesslich das selbstische Interesse, nicht ferner belästigt zu werden. Dass der Gottesbegriff, der in diesen Gleichnissen zur Darstellung kommt, nicht der Gottesbegriff Jesu, sondern ein ihm völlig fremder ist, liegt auf der Hand. Aber doch verwendet ihn Jesus, um zu zeigen, dass selbst, wenn Gott mit jenem Richter und Freunde Ähnlichkeit des Charakters hätte, doch Anlass wäre, auf Erhörung des Gebets zu hoffen.[2])

Den Übergang von den synoptischen zu den johanneischen Aussagen Jesu über das Gebet bildet Mt 18 19 20. Es handelt sich

---

1) De Wette a. a. O.: „Doch liegt in den beiden letztern W. W. (ζητεῖτε, κρούετε) dunkel der Gedanke, dass die Sehnsucht des Gebets auch handelnd ist.“ Tholuck, Ausführliche Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus, dritte Ausgabe, Hamburg 1845, S. 432: „Es findet ein Klimax statt, ζητεῖν das ernstliche Verlangen — κρούειν das Beharren, auch wenn die Gewährung versagt scheint.“

2) Bei der Wahl dieser Gleichnisse mag mitgewirkt haben, dass Israel in Gott einen Freund sah, der nicht helfen wollte, und einen Richter, der sich immer noch nicht zum gerechten Spruch entschlossen hatte.

um das Gemeindegebet, aber nicht um das Gebet der organisierten Gemeinde, sondern der freien Glaubensgemeinschaft der Jünger. Ihr giebt Jesus die Verheissung der Gebetserhörung. Worum sie bittet, das soll ihr werden. Darf der einzelne Jünger auf die Erhörung seiner Gebete hoffen, so auch die Gemeinde, sobald sie, was sie als Gemeinde bewegt, vor Gottes Angesicht trägt. Diese Gewissheit der Gebetserhörung, auf welche die Gemeinde hoffen soll, ist darin begründet, dass Jesus den Jüngern verbürgt, er werde, falls sie sich in seinem Namen, im Aufschauen zu ihm, im Vertrauen des Glaubens zu ihm, versammeln, in ihrer Mitte sein. Jesus blickt über die Grenzen seines Erdendaseins hinaus und betrachtet sich als den Erhöhten, als den Träger der Gegenwart Gottes für seine Gemeinde (vgl. Joel 2 27). Bedeutungsvoll ist die Begründung der Erhörung der Jüngergebete durch den Vater auf die Gegenwart Jesu inmitten der Jünger. Jesus geht davon aus, dass, wenn sich die Jünger in seinem Namen versammeln, auch ihre Bethätigung, auch ihr Gebet, durch den Blick des Glaubens auf ihn geweiht, geheiligt sein werde. Ihr Gebet wird sich zu einem Gebet im Namen Jesu gestalten. Diese Heiligung des Gebets der Jüngergemeinde ist aber dadurch hervorgerufen, dass ihrem Aufblick zu Jesus seine Gegenwart entspricht, ihrem Nahen zu ihm sein Nahen zu ihnen. Ihre Gebetsweihe schöpft ihre Kraft aus der Gegenwart des erhöhten Meisters, der sich von denen finden lässt, die ihn suchen. Es wird darauf hingedeutet, dass es Jesus selbst ist, der seinen Jüngern die Richtung zeigt, welcher ihr Gebet folgen soll, und die Gesinnung giebt, aus der es hervorgehen muss, um dem Vater wohlgefällig zu sein.

Damit sind wir in die Gedankenwelt eingetreten, die uns im vierten Evangelium vergegenwärtigt wird.

Die Aufforderung zum Gebet, der wir hier begegnen, bezieht sich auf das Gebet im Namen Jesu. Unser Blick fällt zuerst auf die Worte Jesu 14 13 14. Wenn er hier verheisst, dass er alles, was die Jünger in seinem Namen erbitten werden, erfüllen wolle, so zeigt der Zusammenhang mit V 12, dass das Gebiet der Bitten, deren hier gedacht wird, die Werke bilden, durch welche die Jünger das Werk Jesu fortführen. Damit fällt auch ein Licht auf den Begriff des Namens Jesu, in dem das Jünger-Gebet begründet sein soll. „Im Namen Jesu beten" kann hier nicht heissen im Auftrage Jesu beten; denn es würde voraussetzen, dass Jesus die Gebetsobjekte bezeichnet habe, auf welche sich das Jüngergebet beziehen soll. Eine solche Gebetsanweisung hat Jesus allerdings in den syn-

optischen Reden gegeben, aber nicht in den Reden des vierten Evangeliums. Eine Beziehung auf diese kann schon deshalb nicht vorausgesetzt werden, weil es sich hier ausschliesslich um Gebete im Interesse des Baus des göttlichen Reiches handelt, während das Herren-Gebet doch darüber hinausgeht. So werden wir daher in Übereinstimmung mit Beyschlag (Neutest. Theol. I, 1. Aufl. S. 284) das Beten im Namen Jesu als ein Beten beurteilen, das aus dem Verhältnis zu Gott heraus, in dem die Jünger durch Jesus stehen, erwächst. Diese Bitten sind an den Vater gerichtet. Es ist dies nicht ausdrücklich gesagt, aber es ergiebt sich daraus, dass sie im Namen Jesu geschehen, dann können sie nicht an ihn gerichtet sein. Es brauchte nicht hinzugesetzt werden *τὸν πατέρα*, weil es keinem Zweifel unterliegen konnte, dass alles Beten ein Beten zu Gott ist. Diese Bitten will Jesus erhören. Doch ist 15$_{16}$ 16$_{23}$ der Vater der Erhörende. Wenn daher Jesus sich selbst 14$_{13\,14}$ als den Vollbringer der Gebetserhörung darstellt, so kann dies nur in dem Sinne genommen sein, dass Jesus die Gebetserhörung vermittelt, indem er als der Erhöhte die Kraftwirkung der Gemeinde gewährt, durch welche sie die Werke verrichtet, in denen Jesu Werk der Vollendung entgegengeführt wird.

Zu diesem Gebet im Namen Jesu werden die Jünger aber erst dann befähigt sein, wenn er sich ihnen als der Auferstandene offenbart hat. Dann beginnt eine neue Ära vollkommener Freude. Die Gewissheit, dass Jesus von Gott ausgegangen ist, hat dann eine unerschütterliche Kräftigkeit gewonnen, wird nicht mehr von Zweifeln getrübt. Das Band der Liebe, das die Jünger mit Jesus vereinigt, ist unzerreissbar geworden. Nun können sie nicht anders als aus dem Gemeinschaftsverhältnis zu Jesus heraus beten. So beten sie im Sinne und Geiste Jesu. Und deshalb bedarf es nicht, dass Jesus bei dem Vater für sie eintritt, um ihn zur Erhörung der Jünger-Gebete zu bewegen. Denn durch ihre Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit Jesus sind die Jünger zugleich in eine unmittelbare Liebesgemeinschaft mit dem Vater eingetreten, welche ein Eintreten Jesu für sie nicht mehr notwendig macht (16$_{22-27}$).

Eine dem Gebet verwandte Bethätigung der israelitischen Frömmigkeit war das Fasten. Es erschien wertvoll als Unterstützung der psychischen Disposition zum Gebet. Die Enthaltung von leiblichen Genüssen sollte die Erhebung zu Gott erleichtern. Doch eignete ihm auch symbolische Bedeutung. Das mosaische Gesetz hatte nur einen, ein für allemal bestimmten Fasttag, den ganz Israel feiern sollte dadurch, dass es „seine Seele leiden liess“,

den grossen Versöhnungstag. Dieses Fasten entspricht ganz dem Tage, wo man über seine Sünde Leid tragen, mit Ernst und Demütigung Busse thun und Gottes entzogene Gnade wieder zu erlangen suchen sollte. Im Übrigen war die Beobachtung von Fasten dem freien Willen und Antriebe der Einzelnen überlassen. Für das ganze Volk werden Fasttage nur in solchen Zeitläuften ausgeschrieben, in welchen besondere Unglücksfälle, Landeskalamitäten dazu aufforderten, die Seelen vor Jahve zu beugen, und die zeitweilige Enthaltung von der gewöhnlichen Nahrung die äussere symbolische Darstellungsform der inneren, über die Versündigung und Verschuldung tief trauernden, gebrochenen, zerknirschten Stimmung sein sollte. Erst während des Exils traten zu dem einzigen, vom Gesetz gebotenen Fasttage vier neue, durch Fasten gefeierte Trauergedenktage hinzu, die auf bestimmte, besonders tragische Vorfälle der letzten Unglückszeit eine Beziehung hatten. Nachdem jedoch der Tempel aus seinen Trümmern wieder erstanden war, und eine Deputation, aus Bethel nach Jerusalem gesandt, die Anfrage stellte, ob man fernerhin im fünften Monat trauern und sich enthalten (d. h. fasten) sollte, erhält Sacharja von Jahve den Auftrag, in seinem Namen zu sprechen: „Wenn ihr gefastet und Leid getragen habt im fünften und siebenten Monat, habt ihr dann mir (d. h. in Beziehung auf mich, mich dadurch berührend) gefastet? Und wenn ihr esset und trinket, seid ihr es nicht, die essen und trinken?“ (Sach 7 5 6). — Ja, nach Sach 8 18 sollen die im Exil eingeführten Fastenzeiten „dem Hause Judas zu Lust und Freude und fröhlichen Festtagen werden“, d. h. man werde die in Anregung gebrachten Fasten beibehalten, aber sie als Freudenfeste begehen.[1]) — Seit der makkabäischen Zeit trat nun eine Änderung ein. Die pharisäischen Schriftgelehrten forderten ein wöchentliches Fasten als unerlässliche Bethätigung israelitischer Frömmigkeit, der durch die Zeitverhältnisse hervorgerufenen Bussgesinnung, legten Wert auf das Fasten als solches, beurteilten es als verdienstliche Leistung, suchten auch die Bewunderung des Volks durch zur Schau Tragen ihrer Enthaltsamkeit zu gewinnen. In der Erzählung Jesu vom Pharisäer und Zöllner im Tempel rühmt jener, dass er zweimal am Sabbat faste (Lc 18 12), und Jesus charakterisiert das Pharisäer-Fasten als Heuchelei, weil sie dasselbe offen darstellen (Mt 6 18). Wenn nun auch Johannes der Täufer und seine Jünger

1) Klöpper, Der ungewalkte Flicken und das alte Kleid. Der neue Wein und die alten Schläuche. Theol. Stud. u. Krit. 1885. S. 518 19. Auch im Folgenden schliessen wir uns an diese Abhandlung an.

fasten, so treten sie damit nicht in die Fusstapfen der Pharisäer, sondern wollen der sie erfüllenden Bussstimmung einen sinnfälligen Ausdruck geben. Aber es lag in der Natur der Sache, dass ihr Fasten, indem es ein geregeltes, feststehendes wurde, nicht in die Freiwilligkeit des Einzelnen gelegt, eine Darstellung seines jeweiligen Gemütszustandes, in eine bedenkliche Nähe mit dem Pharisäerfasten trat, ein ungewalkter Flicken auf einem alten Kleide wurde, ein vergeblicher Versuch, eine dem Untergang geweihte, alte Religionsübung zu retten. Aber noch etwas anderes kam hinzu. Das Fasten in dieser Zeit war eine Verkennung der Bedeutung derselben, ging an der Thatsache vorüber, dass in Jesus der Messias, der Bräutigam der Reichsgemeinde, erschienen war, dass jetzt nur Anlass zur Freude, nicht zur Trauer, deren Symbol das Fasten, gegeben war. Wenn nun Jesus jegliches Fastengebot, jegliche Fastensitte, die als solche moralisch verpflichtende Kraft ausüben will, ablehnt, so hat er damit nicht verwehren wollen, dass der neue Wein des Evangeliums in neue Schläuche geschüttet werde. Aber das Fasten gehörte zu diesen Gefässen nicht. Damit hat er aber nicht das Fasten unter allen Bedingungen als Bethätigung der Frömmigkeit seiner Jünger ausschliessen wollen. Er findet es begreiflich, dass seine Jünger, wenn er sterbend von ihnen genommen wird, fasten. Es wäre eine Einengung ihrer Frömmigkeit gewesen, wenn er ihnen das Fasten als Ausdruck ihrer Stimmung verboten hätte. Nur einer Fastenordnung, einer Fastensitte mit verpflichtender Kraft wollte er den Zugang zu seiner Gemeinde verschliessen (Mc 2 18–22 Mt 9 14–17 Lc 5 33–39). Dass ein fastender Jünger Jesu dies Fasten nicht zur Schau tragen, sondern verbergen soll, entspricht der Lauterkeit einer Frömmigkeit, die ihr inneres Leben nur Gott offenbaren will, während sie der Welt gegenüber dasselbe verhüllt. Es ist dies charakteristisch für die Keuschheit christlicher Frömmigkeit vgl. Mt 6 17. Es ist bedeutungsvoll, dass Jesus nicht gefastet hat. Denn das Fasten in der Wüste vor dem Beginn der öffentlichen Wirksamkeit kann nicht unter den Gesichtspunkt gestellt werden, unter dem wir hier das Fasten betrachtet haben. Das Fasten Jesu in der Wüste war die notwendige Folge davon, dass sich Jesus eben in die Einsamkeit der Wüste zurückgezogen hatte, nur auf die Nahrung angewiesen war, welche ihm die Wüste gewährte.[1])

1) B. Weiss, Leben Jesu. Berlin. 1882. I, S. 326. — Die Lesart Mc 9 29 *καὶ νηστείᾳ* ist nicht als ursprünglich anzusehen, dasselbe gilt von dem Vers Mt 17 21.

In innigem Zusammenhange mit dem Gebet steht auch die Wachsamkeit, der Umblick und Ausblick, auf Gegenwart und Zukunft gerichtet, um die drohenden Gefährdungen des Seelenheils zu erkennen, verbunden mit dem Aufblick, der das Auge der Seele erhellt, um Kraft zum Widerstand zu gewinnen. Fast alle Ermahnungen Jesu zur Wachsamkeit nehmen ihren Ausgang von der Ungewissheit seiner bevorstehenden Wiederkunft. Sie sind Aufforderungen, für dieselbe innere Bereitschaft zu erweisen und zu bewahren vgl. Mt 24 42–44 Lc 12 36–40 Mc 13 33–37. Ein Hindernis der Wachsamkeit, vor dem Jesus warnt, liegt in der Überfüllung mit irdischen Gütern, in dem Aufgehen in zeitlichen Interessen, wodurch die Seele zur Erde niedergezogen, und ihr die innere Freiheit geraubt wird. Der Mahnung der apostolischen Schriften zur Nüchternheit entspricht die Warnung des Herrn vor einem Leben, in welchem die Trunkenheit und ihre Folgen, sowie die irdischen Sorgen die Herrschaft üben (Lc 21 34–36). Auch das Gleichnis von den zehn Jungfrauen ist hier in Betracht zu ziehen (Mt 15 1–13 vgl. Lc 12 35 36 13 25). Die klugen Jungfrauen sind Vorbilder der Wachsamkeit. Ihr Einschlafen erfolgt infolge einer leiblichen Ermüdung, die nicht tadelnswert ist. Dass sie im ethischen Sinne wachsam waren, besonnen, vorsichtig, auf alle Eventualitäten vorbereitet, beweist die Thatsache, dass sie Öl mitgenommen hatten und daher in der Lage waren, ihre Lampen rechtzeitig zu entzünden. Daher die Schlussmahnung des Gleichnisses lauten kann: γρηγορεῖτε οὖν. Die klugen Jungfrauen sind Vorbilder der Wachsamkeit im ethischen Sinne, welche Jesus fordert.

Nur einmal hat der Herr die Seinen zum Wachen aufgefordert, ohne diese Aufforderung durch den Parusie-Gedanken zu motivieren, in Gethsemane. Aber hier ist auch ausschliesslich das leibliche Wachen von Jesus erbeten; freilich nicht, als ob es als solches ihm wertvoll gewesen wäre, sondern weil es die Bedingung bildete, ohne welche höhere Zwecke nicht erreicht werden konnten. Jesus suchte in seinen Jüngern in dieser schweren Stunde Mitkämpfer im Gebet, hilfreiche Freunde. Doch vergeblich, die Jünger wachten nicht mit ihm. Aber wachen sollten sie auch, um im Gebete die sittliche Kraft zu gewinnen, welche sie in der Stunde der Prüfung aufrecht erhalten, dem willigen Geist die Übermacht über das schwache Fleisch verleihen und sie so vor einer Versuchung, der sie ohnedem nicht gewachsen wären, bewahren könnte (Mt 26 36–46 Mc 14 32–42 Lc 22 39–46).

Der Wachsamkeit und des Gebetes bedürfen wir, um den Sieg

über die an uns herantretenden Versuchungen zu gewinnen und die Entscheidung für Gott und sein Reich stetig fest zu halten.[1]) Denn die Aufgaben, die der Jünger Jesu erfüllen soll, sind schwer; und die Opfer, die er bringen muss, sind gross. In Wachsamkeit und Gebet gewinnt er die Standhaftigkeit, auch im Leiden um Jesu willen die Treue zu bewahren, sich zu Jesus zu bekennen (Mc 13 13 Mt 24 13 Lc 21 19 Mt 10 22 32 33 Lc 12 8 9).

Elftes Kapitel.

Die Opfer und die Treue.

Jesus hat Beides gethan, zu seiner Jüngerschaft eingeladen und von derselben zurückgehalten. Er hat alle κοπιῶντες aufgefordert, zu ihm zu kommen, damit sie hier die ἀνάπαυσις für ihre Seelen finden (Mt 11 28–30). Er hat Jerusalem, die Repräsentantin Israels, somit ganz Israel, um sich versammeln wollen (Mt 23 37 Lc 13 34). Er hat die himmlischen Güter vergegenwärtigt, die er darbietet, um zu locken. Aber auf der anderen Seite hat er auch auf die hohen Forderungen hingewiesen, die er an seine Jünger stellen müsse, und hat es jedem, der in den Kreis derselben eintreten wollte, zur Pflicht gemacht, ernst zu erwägen, ob er fähig sein werde, die Opfer zu bringen, die mit seiner Nachfolge verbunden seien. Er weist auf die Verfolgungen hin, die das Bekenntnis zu ihm hervorrufen wird (Mt 10 17–25 8 20 Lc 9 58),[2]) auf den Zwiespalt im engsten Familienkreise, den der Bekenner zu erwarten hat (Mt 10 34–36 Lc 12 51–53). Wer daher Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter mehr liebt als Jesus, ist seiner nicht würdig.[3]) Mit einem Worte, wer nicht seine Seele hasst, d. h. wer nicht bereit ist, wenn das Interesse des Reiches Gottes es gebietet, alle natürlichen Güter und Bestrebungen zu opfern, kann nicht Jünger Jesu werden (Mt 10 37 38 Lc 14 25–27). Wie ernst und streng Jesus diese Forderung gemeint hat, erkennen wir aus der Erzählung von jenen beiden Männern, die in den engeren Kreis eintreten wollen, der Jesus auf seinen Wegen begleitete, aus dem er seine Apostel wählte. Der eine will vorher seinen Vater bestatten, der andre vorher feierlichen Ab-

1) Lc 8 15 ist ὑπομονή im Sinne von Beharrlichkeit im Allgemeinen zu verstehen.

2) Mt 8 20 Lc 9 58 will nicht die Armut Jesu, die nicht vorhanden war, sondern seine Heimatlosigkeit, die Unsicherheit seines Lebens, bezeichnen.

3) Ist das μισεῖ in Lukas ursprünglich, so ist doch die Matthäus-Redaktion die Auslegung, in welchem Sinne das μισεῖν zu verstehen ist.

schied von den Seinen nehmen. Jesus tritt dem entgegen, weil er weiss, dass dadurch ihr Entschluss, ihm nachzufolgen, werde erschüttert werden. Waren doch im ersten Falle die Angehörigen *νεκροί*, unempfänglich für die Güter des Reiches Gottes! Und es wird im zweiten Falle nicht anders gewesen sein (Mt 8 19—22 Lc 9 57—62). Handelt es sich hier allerdings um Persönlichkeiten, die auch zur äusseren Nachfolge Jesu sich entschliessen wollten, so sind doch die prinzipiellen Forderungen, die Jesus ausspricht, für alle Jünger Jesu giltig; von diesen wird hier die Anwendung gemacht, welche der konkrete Fall gebot.

So verstehen wir es denn sehr wohl, dass Jesus jeden, der geneigt war, in die Gemeinschaft seiner Jünger einzutreten, dringend aufforderte, vorher sein sittliches Können zu prüfen, ob es für die Aufgaben und Opfer, die ihm bevorstehen würden, ausreichen werde, *ἀποτάσσεσθαι πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν*, ob er bereit sein werde, im gegebenen Falle auf alle Erdengüter zu verzichten (Lc 14 28—30). Wohl hat Jesus auch die Eventualität im Auge, dass seine Jünger thatsächlich auf wertvolle Erdengüter verzichten müssen; aber diese Eventualität, die doch nur unter besonderen Bedingungen eintreten soll, tritt hinter der Forderung der Gesinnung zurück, welche die himmlischen Güter den irdischen überordnet. Wer von dieser Gesinnung erfüllt ist, wird im gegebenen Fall auch die zeitlichen Güter opfern. Dass es Jesus auf diese Gesinnung ankam, dafür legt das Gleichnis vom Abendmahl (Lc 14 15—24) Zeugnis ab. Nicht das ist die Sünde der Geladenen, dass sie einen Acker, Rinder gekauft, in die Ehe getreten sind, sondern dies, dass sie an diese Güter innerlich so gebunden sind, dass sie das Interesse am Reiche Gottes verloren haben. Was Jesus fordert, ist die innere Freiheit den irdischen Gütern gegenüber, welche es den Jüngern möglich macht, sie den himmlischen Gütern unterzuordnen, und in diesem Sinne zu haben, als hätten sie nicht.[1])

1) Solange Jesus hoffen durfte, ganz Israel um sich zu sammeln, konnte er sich auf die Bedingung beschränken, *κοπιῶντες* und *πεφορτισμένοι* zu rufen, um ihnen inneren Frieden zu gewähren. Er konnte mit der Möglichkeit rechnen, dass alle Israeliten in diesen Kreis eintreten würden. Als sich aber Israel gegen Jesus entschied, als er erkannte, dass sein Weg ein Leidens- und Todesweg werden würde, da wurde er auch dessen gewiss, dass dasselbe Geschick seinen Jüngern werde bereitet werden, da konnte er in die Zahl seiner Jünger nur zu schwersten Opfern bereite, entschlossene, ganz das Evangelium umfassende Persönlichkeiten aufnehmen; da galt es nicht nur einzuladen, sondern auch zurückzuhalten.

Die Pflicht, auf Erdengüter zu verzichten, kann aber nicht bloss von der Aufgabe, das Reich Gottes zu verbreiten, sondern auch von der Notwendigkeit, das eigne Seelenheil zu schaffen, uns auferlegt werden. „Der Herr weist uns Mt 18 8 9 Mc 9 43–47 auf Glaubenshindernisse hin, die wir uns selbst bereiten, und zwar dadurch, dass wir die Gelegenheiten nicht vermeiden, die auf der Glaubensstufe, auf der wir gerade jetzt stehen, zum Fallstrick werden. Er redet in bildlicher Sprache. Die Worte wollen nicht buchstäblich verstanden werden. Arm, Fuss, Auge sind wertvolle Geschenke Gottes, deren wir uns nicht berauben dürfen. Es würde uns auch nicht vor der Versuchung schützen."

„Was der eine verlorene Fuss, Arm, das eine eingebüsste Auge nicht thun kann, würde das gebliebene Glied vollbringen. Und wären wir völlig blind, ohne Arme und Füsse, die sündige Begierde wäre doch nicht erstorben. Der Herr will sagen, verzichte auf Güter, wie wertvoll sie sind, wenn sie dir zum Schaden der Seele gereichen. Hier gilt es, der Phantasie, einer herrlichen Gabe Gottes, Zügel anlegen — es ist bedeutsam, dass der Herr immer nur vom Verlust eines Auges, Fusses, Armes redet, also nicht einen völligen Verzicht auf den Gebrauch uns von Gott verliehener Gaben, sondern eine Beschränkung in demselben fordert; — dort gilt es, auf einen vielleicht anziehenden, aber Seelen gefährlichen Umgang zu verzichten; dort, nicht an Bestrebungen teilzunehmen, die, an sich vielleicht notwendig und heilsam, doch uns an unsrer Pflichterfüllung hindern und den Geist der Friedfertigkeit niederhalten".[1])

Auch Worte Jesu über die bedingte Enthaltung von der Ehe, über den Verkauf irdischen Besitzes würden an diesem Orte besprochen werden müssen; doch verzichten wir hier darauf, da wir später, wenn wir an die Aufgabe herantreten, die Gedanken Jesu über Ehe, Familie, irdischen Besitz darzustellen, diese Gegenstände erörtern müssen und Wiederholungen vermeiden wollen.

Fordert Jesus von den Reichsgenossen männliche Charakterfestigkeit, so bleibt er doch bei der ursprünglichen Bedingung, dass sie κοπιῶντες und πεφορτισμένοι sein müssen, stehen, hebt sie nicht auf. Dies ist die unersetzbare Disposition. Mit ihr verbindet sich die ebenfalls schlechthin notwendige kindliche Gesinnung. Als Mühselige und Beladene müssen die Reichsgenossen das Heil suchen, in kindlichem Sinne es aufnehmen. Das Reich

1) Vgl. H. Jacoby, Homiletische Meditationen über das Evangelium des Marcus in der Zeitschrift: Dienet einander. Jahrgang VI. 1897. S. 97. 98.

Gottes ist Gabenfülle, deren Empfang demütigen und vertrauenden Kindessinn voraussetzt (Mt 19 13–15 Mc 10 13–16 Lc 18 15–17).

Aber noch eine Forderung richtet Jesus an die Seinen, die Forderung hingebender Arbeitstreue. In dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden handelt es sich nicht um natürliche Gaben, die durch Geburt uns zugefallen sind, sondern um messianische Gaben. Dass diese an jene anknüpfen, dass sie geheiligte Naturgaben sind oder richtiger Naturgaben, welche der Geist Gottes in Gnadengaben umwandelt, darauf kann der Herr hier nicht hinweisen, das ist durch den Inhalt des Gleichnisses ausgeschlossen. Nur als Gnadengaben kommen sie hier in Betracht. Diese sind nun individuell verschieden; dass auch dieser Gegensatz mehr oder weniger durch die ursprüngliche, individuell verschiedene Ausstattung bedingt ist, liegt wieder ausserhalb des Gesichtskreises des Gleichnisses. Für dasselbe ist nur ein Thatbestand gegeben, damit rechnet es. Die Ermöglichung desselben ist kein Gegenstand des Interesses. Dieser Thatbestand ist es, auf den zuerst unsre Aufmerksamkeit gelenkt wird. Derselbe zeigt uns ein zwiefaches; einmal, dass jedes Glied im Reiche Gottes eine Gabe zur Arbeit für dasselbe empfangen hat; sodann, dass diese Gaben eine dem Grade nach abgestufte Reihe bilden. Dass sie auch einen Unterschied der Art zeigen, wird nicht in Betracht gezogen. Diese Gaben sollen durch Thätigkeit entwickelt und erhöht werden. Es ist für das Gleichnis bedeutungsvoll, dass es von den Erfolgen absieht, welche durch die Gaben in der Aussenwelt erzielt werden, dass es ausschliesslich die Rückwirkung auf den Inhaber der Gaben in das Auge fasst. Die Arbeit im Reiche Gottes in ihrer Beziehung auf den Arbeiter selbst ist es, welcher das Gleichnis gilt. Seine Mahnung lautet: Wirke für das Reich Gottes mit den dir verliehenen Gaben, damit deine Gaben wachsen. Die Tendenz des Gleichnisses geht nicht auf die durch die wirksam gewordnen Gaben hervorgerufenen objektiven Veränderungen, sondern auf die im Subjekt entstandene Entwicklung. Wir werden darauf hingewiesen, dass die treue Verwendung der Gaben des heiligen Geistes auch in unsrem eignen Interesse von Gott gefordert wird. — Indem wir uns jetzt der Frage zuwenden, welche Stellung Jesus zu den gottesdienstlichen Institutionen Israels eingenommen hat, entsprechen wir der begrenzten Aufgabe, die uns hier zufällt. Wir sehen davon ab, in welche Konflikte Jesus durch sein Verhalten in dieser Beziehung geführt wurde, und beschränken uns darauf, festzustellen, welchen ethischen Wert er den äusseren Kultushandlungen zuerkannt hat.

Zwölftes Kapitel.

Der Kultus.

Wenn wir hier unsern Ausgang von den Worten Jesu Mt 5 17–19 Lc 16 17 nehmen, sprechen wir es zuerst aus, dass es uns sehr zweifelhaft ist, ob V 18 und 19 authentische Worte Jesu sind.[1]) Weder stimmen sie zum Vorhergehenden und Folgenden, noch entsprechen sie der Lehre Jesu. Wohl führt er die äussere That auf die ihr zu Grunde liegende Gesinnung zurück, stellt diese jener gegenüber, aber einer im Sinne des Ethischen symbolisierenden Auslegung des mosaischen Kultus begegnen wir nirgends. Jesus hat seinen Jüngern nicht befohlen, sich bei den rituellen Akten, welche das mosaische Gesetz forderte, immer ihres ethischen Gehalts bewusst zu werden, sondern sie vielmehr darauf hingewiesen, dass der neue Wein des Evangeliums neue Schläuche, neue äussere Formen verlange (Mt 9 17). Nur in einem Falle vermöchten wir die angefochtenen Worte vielleicht als ursprüngliche zu betrachten; dann, wenn hier nicht auf Gebote des mosaischen Gesetzes, sondern auf Gebote des Gesetzes hingewiesen wäre, das Jesus als vollendenden Abschluss des durch die Propheten interpretierten Gesetzes promulgiert hat.[2]) Dass aber Jesus dies Gesetz, das Verwirklichung der Gottes- und Nächstenliebe ist (Mt 22 40), als ein graduelle Unterschiede in sich tragendes, quantitativ abgestuftes betrachtet haben sollte, ist schwer glaublich.

Jesus ist gekommen, um Gesetz und Propheten zu erfüllen, d. h. um die von den Propheten eingeleitete Gesetzesauslegung zum Abschluss zu bringen. Für die prophetische Gesetzesauslegung war nun dies charakteristisch, dass sie das rituelle Element des Gesetzes den ethischen Geboten desselben schlechthin unterordnete. Diese Auslegung führt Jesus dadurch zum Abschluss, dass er die rituellen Bestandteile vollständig vergleichgültigt. Setzt er auch ihre Beobachtung als gegenwärtig noch giltige Gottesordnung voraus, so geschieht es doch mit Voraussicht der Zukunft, in welcher der neue Wein in neue Schläuche geschüttet werden soll. Jesus bereitet diese neue Zeit vor durch innere Entwertung des rituellen Bestandes. Derselbe hat einer Entwicklungsstufe des religiös-sittlichen Lebens entsprochen, welche durch das in Jesus gekom-

1) Vgl. Klöpper, Zur Stellung Jesu gegenüber dem mosaischen Gesetze, Zeitschrift für wiss. Theol. N. F. IV.

2) Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche 2. Aufl. Bam. 1857. S. 39.

mene Reich Gottes aufgehoben ist. Der ethische Gehalt dieses Reiches kann sich nur in neuen Gestaltungen einen adäquaten Ausdruck geben. So hat Jesus prinzipiell die Speisegesetze als wertlos beurteilt, indem er erklärt, dass nur, was aus dem Munde hervorgeht, nicht aber, was in ihn eingeht, den Menschen unrein machen kann (Mt 15 11 Mc 7 15).[1]) Dass Jesus den Tempelkultus als eine Anordnung betrachtet hat, für welche im Reiche Gottes nicht mehr Raum sei, hat er mittelbar in der Äusserung über die Entrichtung der Tempelsteuer ausgesprochen (Mt 17 24–27). Denn, dass hier ein Urteil vorliegt, das ebenso ihm wie Petrus gilt, sollte nicht bestritten werden. Jesus hat alle Reichsgenossen, die es wahrhaft sind, als Söhne Gottes erkannt (Mt 5 9 45 Lc 6 35); so gilt allen Gliedern seiner Jüngergemeinde, was er hier von den Königssöhnen aussagt. Sie sind prinzipiell von der Verpflichtung der Tempelsteuer entbunden. Sie liegt nur denen ob, welche nicht Söhne Gottes, sondern Fremde sind. Da nun aber der Tempelkultus nicht Bestand haben kann, wenn die finanziellen Mittel, ihn aufrecht zu erhalten nicht mehr gewährt werden, er dann völlig aufhören müsste, sobald ganz Israel durch Annahme des Evangeliums in die Gemeinschaft der Gotteskinder eingetreten wäre, so hat Jesus, da er ganz Israel um sich versammeln wollte, die Voraussetzungen, auf denen der Tempelkultus ruhte, beseitigen wollen. Aber dies Ziel sollte nicht erreicht werden durch einen gewaltsamen Akt. Daher weist Jesus Petrus an, für ihn und für sich die Steuer zu entrichten, um nicht Anstoss hervorzurufen. Die Zeit war noch nicht gekommen, in welcher sich die Reichsgemeinde von dem Dienst des Gesetzes und somit auch vom Tempeldienst lossagen durfte; aber darauf weist Jesus seine Jünger hin, dass prinzipiell die Verpflichtung zum Tempelkultus für sie nicht mehr bestehe.

Es fragt sich, ob die Äusserungen Jesu über die Beobachtung des Sabbats, welche der Dekalog, nicht das Ritualgesetz gebietet, die aber nichtsdestoweniger in die Sphäre eines äusseren, nicht schlechthin ethisch bestimmten, Kultus fällt, einen verwandten Inhalt haben. In dem ersten Sabbatspruch Jesu begegnen wir, nach dem Bericht des Marcus, einer zwiefachen Gedankenreihe. Nach der ersten tastet Jesus die Sabbatsordnung selbst nicht an,

1) Die Ethisierung der Gesetze über Rein und Unrein ist in der prophetischen Strömung der alttestamentlichen Schrift deutlich erkennbar vgl. Ps 51 18 21 25 27 24 4. vgl. Diestel, Die Idee der Gerechtigkeit im Alten Testament. Jahrb. für deutsche Theol. 1860. S. 243.

interpretiert sie nur, indem er die Durchbrechung derselben da für zulässig erklärt, wo das Interesse des Menschen, das menschliche Bedürfen, sie fordert. Die Sabbatsordnung soll eine gewisse Biegsamkeit annehmen. Diese entspricht der Tendenz des Sabbats, der nicht als ein Statut gedacht ist, welches, gleichviel, ob seine Beobachtung dem Menschen förderlich ist oder nicht, gefeiert werden soll, der nicht als eine autoritative Institution, die um ihrer selbst willen Nachachtung fordert, bestimmend sein soll. Der Sabbat ist um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbats willen eingesetzt.[1])

Über diesen Gedanken führt aber das andere Wort Jesu hinaus, das alle Synoptiker überliefern: *κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.* Hier nimmt Jesus für sich, als Messias, und damit für die messianische Gemeinde in Anspruch, Veränderungen in Bezug auf die Sabbatsordnung überhaupt zu verfügen. Wir werden hier an die Gesetzeserfüllung denken, welche für Jesus immer massgebend war, an eine Auflösung des Buchstabengesetzes, welche aber den ideal-ethischen Gehalt desselben festhielt und es seiner Gemeinde überlassen wollte, in seinem Sinne, von seinem Geist geleitet, neue, dem christlichen Bewusstsein angemessene Formen zu schaffen (Mc 2 23–28 Mt 12 1–8 Lc 6 1–5).

Der zweite Sabbatsspruch Jesu fällt unter den Gesichtspunkt der ersten Gedankenreihe; er ist eine Anwendung des Grundsatzes, dass der Mensch nicht um des Sabbats, sondern der Sabbat um des Menschen Willen eingesetzt ist. Wenn dieser Grundsatz giltig ist, dann ist es sittliche Pflicht, das gefährdete Leben zu bewahren, dann fällt das Unterlassen dieser Pflicht in das Gebiet des Tötens (Mc 3 1–6 Mt 12 9–14 Lc 6 6–11).

Der dritte Sabbatsspruch (Lc 13 10–17) bewegt sich in demselben Gedankenkreise; es ist ihm eigentümlich, dass Jesus im Verhalten der Gesetzeshüter einen Beweis dafür findet, dass sie, sobald ihr eigenes Interesse es wünschenswert macht, eine Thätigkeit am Sabbat für zulässig erachten. Ihre Tiere führen sie zur Tränke ohne Gewissensbedenken, aber die Heilung eines Menschen am Sabbat verbieten sie. Deshalb verurteilt Jesus ihre Stellung

1) Eine Anknüpfung für diese Deutung des Sabbatsgedankens ist in Deut 15 14 15 enthalten. Es ist die Barmherzigkeit mit Knecht und Magd, die der Ruhe bedürfen, auf welche die Sabbatsfeier begründet wird; und die Erinnerung, dass Israel selbst ein Knecht in Ägypten war, soll Bestimmungsgrund für die Beobachtung des Sabbats werden vgl. Diestel a. a. O. S. 242. 3.

in der Sabbatsfrage als Heuchelei. Es ist nur ein neuer Beleg für denselben Gedanken, dass Jesus die Gesetzeshüter daran erinnert, dass sie ohne Zögern einen in den Brunnen gefallenen Sohn oder ein Tier, das diesen Unfall erfahren hat, auch am Sabbat herausziehen. Wie können sie es dann rechtfertigen, dass sie an einer am Sabbat vollzogenen Heilung Anstoss nehmen.

Dagegen führt der Sabbatspruch Jesu, den uns der vierte Evangelist berichtet, in eine völlig neue Gedankenreihe. Hier wird vom Gesetz völlig abgesehen. Für Jesus ist massgebend das Thun des Vaters. Dies ist ein stetig fortgehendes, so kann auch Jesus nie aufhören zu wirken. Eine Sabbatsfeier, die das Wirken verbietet, ist für Jesus und damit auch für seine Gemeinde ausgeschlossen. Nicht jeglicher Sabbatsfeier tritt damit Jesus entgegen, sondern nur einer solchen, die dem Wirken keinen Raum giebt. Damit hat Jesus den Kanon der Freiheit für neutestamentliche Festfeier gegeben.

Dreizehntes Kapitel.

Das Schwören.

Schliesslich gedenken wir an diesem Orte der Urteile Jesu über das Schwören. Wir begegnen ihnen zuerst in der Bergpredigt (Mt 5 33–37), dann in den Weherufen über Schriftgelehrte und Pharisäer (Mt 23 16–22). Jesus geht von der alttestamentlichen Schrift aus, indem er den wesentlichen Inhalt der Bestimmungen von Lev 19 12 Num 30 3 Deut 23 21–24, welche die Erfüllung des eidlich Gelobten fordern, vergegenwärtigt. Er tritt sodann der üblichen Eidespraxis entgegen, welche mehr oder weniger verbindliche Eide unterscheidet, je nachdem Gott oder Gegenstände geschöpflicher Art, sinnliche oder übersinnliche, zu Zeugen angerufen werden, und zeigt, dass auch die letzteren Offenbarungsstätten Gottes sind, dass daher auch diese Eide als Eide bei Gott angesehen und daher als ebenso verbindlich geschätzt werden müssen, wie unmittelbare Anrufungen Gottes. So ist die Beurteilung der Eide bei Himmel und Jerusalem motiviert. Anders dagegen die Schätzung des Schwurs bei dem eignen Haupt. Hier setzt der Schwörende für die Wahrheit seiner Aussage als Unterpfand sein Haupt ein. Damit überhebt er sich, überschätzt seine Macht, kann er doch nicht einmal über die Naturfarbe der Haare verfügen. Aber Jesus tritt nicht bloss Missbräuchen der Eidesleistung entgegen, sondern dieser selbst. Seine Jünger sollen überhaupt nicht schwören, ihre

bejahende und ihre verneinende Aussage soll so unbedingt zuverlässig sein, dass eine darüber hinausgehende Beteuerung überflüssig wird. Noch mehr, das Schwören stammt aus der Sphäre des Bösen, da es voraussetzt, dass schlichte Aussagen keinen Anspruch auf unbedingte Wahrhaftigkeit erheben können. Diese Verwerfung des Eides bezieht sich auf die Jünger Jesu, auf das Verhalten der Glieder der Jüngergemeinde zu einander; dagegen will sie keine Norm für das Verhalten der Jünger Nichtchristen oder der Obrigkeit gegenüber aufstellen, deren Gesetze auf der Voraussetzung ruhen, dass die Volksgemeinschaft nicht ausschliesslich aus Jüngern Jesu besteht.

Ob Jesus selbst in der Gerichtsverhandlung einen Eid abgelegt hat, wird zweifelhaft bleiben. Nach den Evangelisten Marcus (14 61 62) und Lucas (22 70) ist dies nicht der Fall gewesen. Anders berichtet Matthäus (26 64). Hier fordert der Hohepriester eine Antwort auf die Frage nach der Messianität Jesu, und diese Frage erscheint in Gestalt der Eidesformel. Die Antwort, die Jesus giebt: Du sagst es, entspricht der damals üblichen, als eidlich gewerteten Aussage. Im Sinne des jüdischen Gerichtsverfahrens hat, vorausgesetzt, dass wir Matthäus folgen, Jesus einen Eid abgelegt. Doch ist in Betracht zu ziehen, dass Jesus keine Schwurformel in seinen Mund genommen, sondern in der schlichtesten Weise die an ihn gerichtete Frage beantwortet hat. Dass diese Antwort zugleich Schwurcharakter trug, beeinträchtigt nicht die Schlichtheit der in ihr enthaltenen Aussage. Diese Ausführungen gehen nicht von der Voraussetzung aus, dass eine Eidesleistung Jesu vor Gericht mit seiner Beurteilung des Eides im Widerspruch stehe; dass dies nicht der Fall ist, darauf haben wir schon hingewiesen; uns kam es nur darauf an, die Eidesleistung Jesu, falls sie stattgefunden haben sollte, in ihrer Eigenart zu beleuchten.

Das Verhalten gegen den Nächsten.

Die erste Frage, die wir hier zu beantworten haben, betrifft den Begriff des Nächsten.

Vierzehntes Kapitel.

Der Nächste.

Wir gehen von der Erzählung vom barmherzigen Samariter aus (Lc 10 29–37). Hier ist der Begriff des Nächsten nicht in die Grenzen nationaler Gemeinsamkeit eingeschlossen, sondern wir werden

aufgefordert, den Nächsten da zu suchen, wo ein Mensch unserer Hilfe bedarf. Und bedeutungsvoll ist, dass die Persönlichkeit, welche in diesem Sinn praktisch die Frage nach dem Nächsten beantwortet, ein Samaritaner ist, nicht ein Jude, freilich auch nicht ein Heide; ein Samaritaner, der, wenn auch die prophetische Gesetzesauslegung ablehnend, doch aus dem Gesetz allein die Erkenntnis universeller Nächstenliebe geschöpft hat.

Blicken wir in die alttestamentliche Schrift hinein, so finden wir Lev 19 18 das Gebot der Nächstenliebe, aber zugleich die Beschränkung des Begriffs des Nächsten auf den Volksgenossen: „Du sollst nicht rachgierig sein noch Zorn halten gegen die Kinder deines Volkes.“ Freilich wird das Gebot der Nächstenliebe auch auf die Fremden ausgedehnt 19 33 34, aber doch nur auf die Fremden, die in Israel wohnen, vgl. Deut 10 17–19. So konnte sich in Israel eine doppelte Sinnesrichtung entwickeln, die eine, welche, universalistisch geartet, den Begriff des Nächsten erweiterte, die andere, welche ihn verengte bis zu der Losung: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου* (Mt 5 43). Mochte sich der Feindeshass ursprünglich auf Nationalfeinde beziehen, ein verengtes Herz wird ihn auch in dem Verhalten gegen Privatfeinde zur Geltung gebracht haben, dies freilich im Widerspruch gegen die alttestamentliche Schrift, vgl. Ex 23 4 Prov 25 21 22. Doch fehlen allerdings in ihr die Anknüpfungspunkte für die Entwicklung des Hasses auch gegen Privatfeinde nicht. Der fromme Israelit trägt keine Bedenken, Gottes Strafe für den Gottlosen, der sein Feind ist, der ihn bekämpft, zu erflehen. Es gereicht ihm zur Befriedigung, des Untergangs desselben gewiss sein zu können. Er malt sich das Elend aus, dem der gottlose Feind entgegengeht, und kann sich darin kaum Genüge thun, vgl. Ps 28 4 58 11[1]) 69 23–29; vor allem Ps 109 9 u. d. f. „Seine Kinder müssen Waisen werden und sein Weib eine Witwe. Seine Kinder müssen irre gehen und betteln und suchen, als die verdorben sind. Es müsse der Wucherer aussaugen alles, was er hat, und Fremde müssen seine Güter rauben. Und niemand müsse ihm Gutes thun, und niemand erbarme sich seiner Waisen. . . . So geschehe denen vom Herrn, die mir zuwider sind, und reden Böses wider meine Seele.“

Nun erkennen wir das Neue, das Jesus verkündigt. Alles Partikularistische im Begriff des Nächsten wird ausgeschieden, alles

1) „Der Gerechte wird sich freuen, wenn er solche Rache siehet, und wird seine Füsse baden in des Gottlosen Blut.“

Universalistische zur Vollendung geführt. Auch der Feind ist in die Nächstenliebe aufgenommen, er wird Gegenstand der Fürbitte, fördernden Handelns, segnender Begrüssung (Mt 5 43–48 Lc 6 27 28 32–36). So hat Jesus gelehrt, so gehandelt. Er hat die Jünger gestraft, welche einen Feuerregen über die ungastlichen Samariter-Flecken erbitten wollten (Lc 9 51–56), und sterbend sein Volk, das ihn tötete, in die Hand der vergebenden Liebe Gottes befohlen (Lc 23 34).

Dies Neue ist nun aber bedingt durch die Begründung der Nächstenliebe in der Gottesliebe. Wohl finden wir auch diese in der alttestamentlichen Schrift geboten Deut 6 5. Aber das Doppelgebot der Liebe ist nicht zu einem Ganzen verbunden. Hier begegnen wir dem Gebot der Gottesliebe, dort dem Gebot der Nächstenliebe. Doch fehlt es nicht völlig an der Verknüpfung beider Gebote, denn Deut 10 18 wird die Liebe zu den Fremden dadurch motiviert, dass Gott die Fremden lieb habe, so dass die Liebe zu den Fremden als Nachahmung der Liebe Gottes zu denselben erscheint. Aber wir haben gesehen, dass es sich hier doch immer nur um die Fremdlinge in Israel handelt. Jesus aber hat die universelle Nächstenliebe mit der Gottesliebe zu einem Ganzen vereinigt. Er hat die sich in der Feindesliebe vollendende Nächstenliebe darauf begründet, dass die Reichsgenossen Söhne des himmlischen Vaters sind und deshalb verpflichtet, dieselbe Liebe zu üben, die der Vater übt (Mc 12 28–34 Mt 22 36–40 Lc 10 25–28 Mt 5 43–48 Lc 6 27 28 32–36).

Fünfzehntes Kapitel.

Die Tugenden der Liebe.

Die Tugenden dem Nächsten gegenüber, welche Jesus den Seinen zur Pflicht macht, sind Tugenden der Liebe. Er hat sie nicht systematisch und erschöpfend dargestellt, sondern nach Bedürfnis der Gegenwart auf eine Reihe von Zügen in dem Charakter der Gerechtigkeit der Kinder Gottes hingewiesen. Und zwar immer in der Weise, dass dieselbe im Gegensatz zu der Sinnesweise erscheint, welcher die herrschenden Gewalten folgen, in deren Bann auch die Jünger stehen, zu der Sinnesweise des natürlichen, sündigen Menschen.

Die dankbare Gesinnung, die Jesus von zehn geheilten Aussätzigen erwartet, zeigt doch nur einer, ein Samariter. Wohl ist

die geforderte Dankbarkeit eine Dankbarkeit gegen Gott, aber mittelbar doch auch eine Dankbarkeit gegen Jesus, durch welchen Gott geholfen hatte (Lc 17 11–19).

Gegenüber den Jüngern, die ehrgeizig um die ersten Rangstufen im Gottesreich streiten, empfiehlt Jesus die Demut, die Anspruchslosigkeit, wie sie gut gearteten Kindern eignet (Mc 9 33–37 Mt 18 1–5 Lc 9 46–48). Im Volksleben herrscht Gewalt, da gilt der Gegensatz von Hohen und Geringen, Gebietenden und Gehorchenden, Herren und Dienern. Anders in der Gemeinde Jesu. Hier waltet das Gesetz demütigen Dienens, hier wird Grösse nur erworben durch den Umfang des Dienens, hier gleichen sich im gemeinsamen Bestreben des Dienens alle Gegensätze aus (Mc 10 35–45 Mt 20 20–28 Lc 22 24–27 Jh 13 13–17). Das Verhältnis der Jünger zu einander soll durchaus ein brüderliches sein. Jede Selbstüberhebung, durch welche einer sich zum Führer der anderen erhebt oder erheben lässt, jeder Hierarchismus, der auf religiös-sittlichem Gebiet Meisterschaft in Anspruch nimmt, widerspricht der Abhängigkeit, in der alle zu Gott und dem Messias stehen (Mt 23 8–11). Schon das Bewusstsein eigner Schuld schliesst jede Selbstüberhebung aus. Für die Demut des Zöllners ist es charakteristisch, dass er betend nur seine Sünden und Gottes Barmherzigkeit sieht, während der Pharisäer auch vor Gottes Angesicht sich über seine Nächsten erhebt (Lc 18 9–14). Für den Hochmut darf in der Jüngergemeinde kein Raum bleiben (Mc 7 22), hier muss aller Rangstreit ausgeschlossen werden, hier lautet die Losung: Selbsterniedrigung, nicht Selbsterhöhung (Mt 18 1–5 Lc 14 7–14), hier ist im Gefühl eigner Schuld alle Neigung zu richtender Selbstüberhebung niedergehalten (Mt 7 1–5 Lc 6 37–42)[1]).

Auch der Makarismus über die *πραεῖς*, obwohl er den Gegensatz nicht hervorhebt, schliesst ihn doch in sich. Er ist Citat aus Ps 37 11. Hier wird der Sanftmut, dem duldenden Hoffen, der Sieg über die vorübergehende Herrschaft der Frevler verheissen. Es giebt keinen Gedanken, der so paradox ist wie dieser, so schlechthin aller Erfahrung zu widersprechen scheint wie dieser, und der dennoch so wahr ist. Das Martyrium sanftmütigen, hoffenden und in der Hoffnung ergebnen Duldens hat alle Fortschritte in der Entwicklung des göttlichen Reichs eingeleitet. Es ist das

1) Das Wort Hillels: „Meine Demut ist meine Grösse, und meine Grösse ist meine Demut“ (A. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878. S. 33) zeigt mehr Selbstgefühl als Demut.

Prinzip derselben. Seine sieghafte Kraft, für tiefer blickende Geister schon jetzt erkennbar, wird in der Vollendung des göttlichen Reichs allgemein erkennbar werden.

Aus der Sanftmut erwächst die Friedfertigkeit. Zu ihrer Pflege fordert der Herr die Seinen auf. Und zwar nicht bloss durch die allgemeine Ermahnung, den Frieden unter einander aufrecht zu erhalten (Mc 9 50), sondern durch das weitergehende Gebot, als Friedensstifter, als εἰρηνοποιοὶ zu wirken (Mt 5 9), und sich darin als Söhne Gottes, der als Vater den Friedensgeist in seinem Hause, unter seinen Kindern, hervorrufen will, zu bewähren. In anschaulichen Bildern vergegenwärtigt Jesus die Bethätigung dieses Friedensgeistes (Mt 5 38–42 Lc 6 29 30). Er stellt dieselbe gegenüber dem Wiedervergeltungsrecht der alttestamentlichen Gesetzgebung (Ex 21 24 Lev 24 19 20 Deut 19 19–21). Dies Recht, obwohl nur öffentlichen Charakters, wird auch das Verhalten der Israeliten zu einander in ihrem privaten Verkehr bestimmt haben, obwohl dies dem Geiste der alttestamentlichen Gesetzgebung widersprach Lev 19 18. Dem tritt nun Jesus mit aller Entschiedenheit entgegen. Er giebt die Losung aus, dem Bösen nicht Widerstand zu leisten, sondern dem, der die rechte Wange schlägt, auch die linke zum Schlage darzubieten, nach Thren 3 30; dem, der im Rechtsstreit das Untergewand abzugewinnen sucht, willig auch das Obergewand zur Verfügung zu stellen; für den, der zu einem Meilenweg uns nötigt, den doppelten Weg zu gehen; die Bitten, die an uns ergehen, zu erfüllen, den Wunsch, zu leihen, nicht zurückzuweisen (Mt 5 9 38–42 Lc 6 29 30). Will man ein Verständnis dieser Worte gewinnen, so muss man sich ein zwiefaches vergegenwärtigen. Einmal dies, dass Jesus hier ausschliesslich ein Verhalten im Auge hat, wie es sich in der Jüngergemeinschaft gestalten soll, für die Beziehungen der Jünger zu einander massgebend werden. Ferner ist zu beachten, dass hier Jesus eine gewisse Abstraktion vollzieht. Er stellt eine Lage dar, in welcher die Jünger ausschliesslich dem Drange einer Liebe zu folgen berechtigt und verpflichtet sind, welche ihre Willigkeit, alle selbstischen Begehrungen zu opfern, in der Erfüllung aller Wünsche des Bruders, auch ungebührlicher Zumutungen, im Erdulden des Unrechts, welches aufwallender Zorn zufügt, offenbart. Es können Umstände eintreten, unter welchen die Jünger Jesu buchstäblich so handeln müssen und handeln werden, wie es hier Jesus vorschreibt.[1]) Aber

1) Vgl. Frank, System der christlichen Sittlichkeit, 2. Hälfte. Erlangen 1887. S. 306.

gemeiniglich liegen die Verhältnisse anders. Wir stehen in Verhältnissen, die uns Pflichten auferlegen, die uns ein solches Handeln verbieten, haben irdische und ideale Güter zu schützen, die es uns unmöglich machen. Aber die Gesinnung der Sanftmut und Friedfertigkeit, die Jesus von den Seinen fordert, wird dadurch nicht beeinträchtigt, dass sie sich in einer Weise kundthut, die weit ab von der Erscheinung derselben liegt, die hier in so bewegenden Zügen vergegenwärtigt wird. Doch gerade so musste sie veranschaulicht werden, damit ihre Grösse erkannt werde.

Diese Friedfertigkeit und Sanftmut, als deren Vorbild sich Jesus selbst darstellt (Mt 11 29), ist aber weit entfernt von einer Nachgiebigkeit um jeden Preis. Sie findet ihre Schranke in der Verpflichtung, der Sünde entgegenzutreten, in welcher Gestalt sie auch erscheine. Jesu ganzes Leben war ein Kampf gegen sie, er reisst ihr die Maske, hinter der sie sich verbirgt, vom Angesicht, er straft die Heuchelei der Pharisäer und Schriftgelehrten, geisselt den weltlichen Sinn, den Ehrgeiz, die Leidensscheu, den Unglauben der Jünger. Er weiss, dass sein Wort den Zwiespalt in die zartesten und geheiligtesten Verhältnisse des Menschenlebens hineintragen wird, und so will er es (Lc 12 50–53 Mt 10 34–36). Er selbst nimmt die Geissel in die Hand und reinigt mit heiligem Eifer den entweihten Tempel. Auch ist ihm die Ehre seiner Unschuld ein Gut, das er nicht schweigend misshandeln lässt. Jenem Diener, der ihn schlägt, bietet er nicht die andere Wange dar, sondern hält ihm mit ernstem Wort sein Unrecht vor (Jh 18 22 23).

Mit der Friedfertigkeit der Sanftmut hängt innig die Versöhnlichkeit zusammen, die Jesus so oft seinen Jüngern zur Pflicht macht. Zwischen ihnen soll kein Streit sein; und ist er doch entstanden, so soll er beseitigt werden. Im Zorn und in der richtenden Überhebung ist der Streit begründet. Darum ist die erste Forderung, sich von diesen Ursachen des Streits fern zu halten. Vom Zorn! Wir sehen die Stadien seiner Entwicklung, die innere Erregung, die Äusserung in einem leichteren, dann in einem schwereren Schmähwort. Von der Steigerung desselben zu Thätlichkeiten sieht hier Jesus ab, weil er darauf hinweisen will, dass das fünfte Gebot auch da schon übertreten wird, wo sich die feindselige Gesinnung als auflodernde Erregung und schmähendes Wort offenbart. Jede Äusserung der feindseligen Gesinnung bildet eine Steigerung derselben, daher denn Jesu Bildrede mit der Steigerung der Sünde eine entsprechende Schärfung der Strafe verbindet. Schon die Zornesaufwallung schliesst ein Verbrechen

von solcher Schwere in sich, wie es Untergerichte aburteilen, in deren Befugnis es liegt, die Hinrichtung mit dem Schwert zu verhängen. Wer sich zum Schmähwort „Raka", wohl soviel wie „kopfloser, geistloser Mensch", hinreissen lässt, steht auf derselben verbrecherischen Stufe, wie jene, über welche das Synedrium, dem die Strafe der Steinigung zu bestimmen zusteht, entscheidet. Wer endlich seinen Bruder als Thor, als sittlich-religiös wertlos verurteilt, begeht eine so grosse Schuld, dass die Analogieen des bürgerlichen Gerichtsverfahrens versagen, um die ihm gebührende Strafe zu bestimmen. Die Feuerhölle ist der Ort, der auf ihn Anspruch erheben kann.

Dass Jesus nicht jede Zornesaufwallung verbietet, sondern nur die, welche von liebloser Gesinnung erfüllt ist, unterliegt keinem Zweifel. Wenn auch Marcus nicht Jesus darstellte *περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς* (3 5), wir setzen doch voraus, dass Jesus den Kampf gegen die Sünden seines Volks nicht mit der Ataraxie der Stoa, sondern mit heiligem Zorn geführt hat, nicht mit dem leidenschaftlichen Zorn, dem die Klarheit des Wollens und Erkennens schwindet, aber doch mit der Energie des Wollens und Empfindens gegenüber Sünde und Unrecht. Was Jesus so scharf verurteilt, das ist der Zorn der Lieblosigkeit, des Hasses, der, je mehr er sich im Worte äussert, desto mehr sich steigert. Für diesen Zorn ist im Reiche Gottes kein Raum. Wer sich ihm hingiebt, scheidet damit aus der Jüngergemeinschaft Jesu, aus dem Reiche Gottes, das ein Reich der Liebe ist. Nicht scharfe Worte, die Äusserungen erziehender Liebe sein können, sondern Worte lieblosen Sinnes werden von Jesus verurteilt. Sie sind durch das fünfte Gebot ausgeschlossen, weil sie, wie die Übertretungen jenes durch Gewaltthat, durch moralisches Urteil vernichten wollen (Mt 5 21 22).

Wie für lieblosen Zorn, so ist auch für ein sich zu Gericht über den Bruder Setzen in der Gemeinde Jesu kein Raum. In derselben findet die schärfste Selbstbeurteilung, aber eben deshalb die mildeste Beurteilung der Brüder statt; hier geht jeder so ernst mit sich selbst ins Gericht, dass die Neigung, den Bruder zu richten, schwindet; hier ist jeder so gestimmt, dass ihm die eigene Sünde als ein Balken, des Bruders Sünde als ein Splitter erscheint, die eigene Sünde unendlich gross, des Bruders Sünde unendlich klein. Hier ist alles Bestreben darauf gerichtet, der eigenen Sünde Herr zu werden und sie zu überwinden; und erst, wenn dies gelungen ist, dann tritt Recht und Pflicht ein, nicht den Bruder zu richten, sondern ihn von seinen Sünden zu befreien.

Verboten ist jede Kritik, amtliche oder ausseramtliche, auch jede kritische Pädagogie, die von selbstgerechter Lieblosigkeit ausgeht. Aber die Kritik, welche die Liebe übt, die Pädagogie, die in der Liebe begründet ist; die Kritik und die Pädagogie, welche immer zugleich schärfste Selbstkritik und Selbstzucht ist, mit der Demut geeint, wird vom Wort des Herrn nicht getroffen, sie hat er nicht im Auge. Er kämpft nur gegen die Lieblosigkeit und Selbstgerechtigkeit (Mt 7 1–5 Lc 6 37–42).

Liebloser Zorn, liebloses, selbstgerechtes Urteilen über den Bruder, das zum Verurteilen desselben ausschlägt, diese Quellen der Feindseligkeit, sollen in der Jüngergemeinde Jesu nicht Raum gewinnen. Und doch muss Jesus die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass so bedingte Störungen des brüderlichen Liebesverhältnisses eintreten. Haben sie aber stattgefunden, dann sollen sie sofort durch versöhnlichen Sinn, der vergiebt, aufgehoben werden. Unversöhnlichkeit scheidet von Gott. Wer daher mit der Opfergabe zum Altar tritt, Gott zu nahen, und in dieser geweihten Stunde sich daran erinnert, dass sein Bruder etwas gegen ihn hat, Ursache, ihm zu zürnen, soll die Opferhandlung unterbrechen, sich mit dem Bruder versöhnen und dann die Gabe darbringen. Feindseligkeiten sollen durch die versöhnliche, vergebende Liebe ausgeglichen werden, deren Langmut unerschöpflich ist, die sich nicht Grenzen ziehen lässt (Mt 18 21 22 Lc 17 3 4). Diese Liebe ist aber nicht Schwäche und Schlaffheit, welche das Unrecht übersieht, die Sünde gering schätzt, sie ist heilige Energie, welche den Sünder straft und nur dem Reuigen Vergebung bezeugt (Lc 17 3). Wer diese vergebende Liebe nicht übt, wer sich seinem Gegner gegenüber auf den Rechtsboden stellt, appelliert damit an die Entscheidung Gottes, des höchsten Richters, an seinen Rechtsspruch. Wenn aber Gott unser Verhalten zu einander, insoweit es ein feindseliges geworden ist, ausschliesslich vom Standpunkte des Rechts aus beurteilt, welches Schicksal haben wir dann zu erwarten! Grosse Schulden belasten uns; und es lässt sich nicht voraussehen, ob wir sie je sühnen können, ob die Strafe, die uns deshalb trifft, je ein Ziel finden werde. Solange dies Leben währt, ist für die versöhnliche Liebe Raum gegeben; wird diese Frist versäumt, trifft der Tod unversöhnlichen Sinn, so tritt das göttliche Gericht ein. Wer Recht gefordert hat, dem soll sein Recht werden, ein Recht, das ihn vernichtet (Mt 5 23–26 Lc 12 57–59). Nur versöhnlicher Sinn darf Vergebung der Sünden hoffen, ihm ist sie aber auch gewiss (Mt 6 12 14 15 Lc 11 4); doch ist die Versöhnlichkeit unsrerseits nicht bloss

die Bedingung der Vergebung seitens Gottes, sondern diese ist zugleich die vorangegangene Thatsache, die wirksames Motiv für unsere Versöhnlichkeit werden will. Und dies Motiv sollte sich um so erfolgreicher erweisen, als die Schulden, die uns Gott vergiebt, ein Maximum bilden, dem gegenüber die Schulden, die wir erlassen, als ein Minimum erscheinen müssen (Mt 18 23–35).

Ist es die Aufgabe der Jünger Jesu, Schuld zu vergeben, aus den Fesseln der Sünde zu befreien, so macht sich der schwersten Vergehung schuldig, wer zur Sünde verführt. Und dies Vergehen ist dann am grössten, wenn die Persönlichkeiten Opfer der Verführung werden, welche noch nicht religiös-sittlich gefestigt sind, der Versuchung noch nicht kräftigen Widerstand leisten können. Sie sollen in ausgezeichnetem Masse Gegenstand zartester Rücksichtnahme werden, wie sie unter besondrer schützender Fürsorge Gottes stehen (Mc 9 42 Mt 18 6 7 10 Lc 17 1 2).

Durch die Reden Jesu zieht sich wie ein roter Faden die Ermahnung zur Barmherzigkeit hindurch. Dieselbe schliesst in Bezug auf äusseren Mangel die Wohlthätigkeit in sich, aber sie hat auch die Fürsorge für sittliches Elend zum Gegenstand (Mt 9 12 Mc 2 17 Lc 5 31). Im umfassenden Sinne sind die ἐλεήμονες gedacht, die Jesus Mt 5 7 selig preist. Neben der κρίσις und πίστις beurteilt Jesus das ἔλεος als zu den βαρύτερα τοῦ νόμου gehörig. Die Barmherzigkeit erkennt Jesus als im Gesetz geboten, weil dasselbe die Nächstenliebe fordert. Und so finden wir denn auch reichlich die Barmherzigkeit in der alttestamentlichen Schrift empfohlen vgl. Hiob 6 14 Prov 21 21 Sach 7 9 Sir 35 4 40 24, wie die Unbarmherzigkeit als strafwürdiges, sündiges Verhalten des Gottlosen dargestellt wird vgl. Prov 12 10 Sir 35 22. Für die Wohlthätigkeitsübung giebt Jesus die Regel, dass sie aus lautrer Gesinnung hervorgehen soll, welche Herz und Sinn nur auf die Milderung der Not des Armen richtet, völlig auf die Ehre verzichtet, als Wohlthäter gepriesen zu werden; die deshalb nicht die Öffentlichkeit, sondern die Verborgenheit sucht, ihr Liebeswerk zu vollbringen; der das Wohlthun so natürlich, so selbstverständlich ist, dass auch für die Selbstbespiegelung kein Raum bleibt, dass die linke Hand nicht weiss, was die Rechte thut. Sie ist nicht eine mühsam von dem Spendenden sich abgerungene Leistung, ein schweres Opfer, zu dem er sich nach längerer Erwägung entschlossen hat, sondern eine freie, freudig gewährte That, die mit innerer, kaum bewusster Notwendigkeit erfolgt. Sie trägt den Charakter der Uneigennützigkeit, wird nicht nur da erwiesen, wo eine Gegengabe zu erwarten ist

(Lc 14 12–14). Das höchste Motiv der Barmherzigkeit ist die Gewissheit, dass alle Menschen Brüder Jesu Christi sind, die einen gliedlich mit ihm verbunden durch den Glauben, die andern doch dazu berufen. Es ist der Menschheit höchster Adel, dass sie durch ein brüderliches Band, sei es auch nur der Bestimmung nach, mit dem Heiland vereinigt ist. Wer daher den Menschen, vor allem den Bedürftigen, die ihre elende Lage als die geringsten charakterisiert, eine Wohlthat erweist, hat sie dem Messias erwiesen, dem Haupt der grossen Menschheitsfamilie, das allen Menschen als mit ihm verbundnen die Ehre des Brudernamens gewährt. Das herrliche Wort der Sprüche: „Wer sich des Armen erbarmet, der leihet dem Herrn; der wird ihm wieder Gutes vergelten“ (19 17 vgl. auch 14 31) erfüllt sich in der Gegengabe des messianischen Königs, der vollkommenen Selbstoffenbarung Gottes, an die Wohlthäter der Armen. Nur eine solche Wohlthätigkeit findet die Anerkennung des himmlischen Vaters, den Lohn (Mt 6 2–4). Ist es die Gesinnung, welche der Gabe Wert verleiht, so ist dieser von der Grösse derselben völlig unabhängig. Die Spende der armen Witwe, wie gering sie ist, stellt ein grösseres Opfer der Liebe dar, als die reiche Gabe des Wohlhabenden (Mc 12 41–44 Lc 21 1–4). Ein Bild vielseitiger Barmherzigkeitsübung stellt sich uns im Samariter dar, ein Bild der Unbarmherzigkeit im reichen Manne. Die Barmherzigkeit gegen die Sünder feiern die Gleichnisse vom verlornen Schaf, verlornen Groschen, verlornen Sohn. In den ersten beiden Gleichnissen erscheint die Barmherzigkeit als suchende, im dritten als vergebende Liebe. Im ersten Gleichnis tritt als ihr Beweggrund das Mitleid, im zweiten die Anerkennung des Wertes hervor, welcher der einzelnen Seele eignet. Im dritten Gleichnis ist es die unzerreissbare Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn, das unerschöpfliche Maass väterlicher Liebe, welches dem Sohne verbürgt, dass seiner Reue das Vaterherz immer offen stehen wird. In der Lucanischen Redaktion wird der reuige Sünder im ersten und dritten Gleichnis den Gerechten gegenübergestellt, die der Sinnesänderung nicht bedürfen; dies ist im ironischen Sinne gemeint. Im zweiten Gleichnis ist von der Beziehung auf die Selbstgerechten abgesehen, in der Matthäus-Parallele zum ersten Gleichnis fehlt sie. Wir werden schwerlich fehl gehen, wenn wir sie auch im ersten Gleichnis nicht als ursprünglich von Jesus angewendet betrachten. Auch darin wird Matthäus genauer berichten, dass das erste und dann auch sicher das zweite nur von Lucas mitgeteilte Gleichnis die μικροί, einfache Jünger, im Auge hat, die nicht hinlänglich ge-

festigt, leicht sich verirren, während für Lucas das Objekt des Suchens Zöllner und Sünder sind. Das Gleichnis vom verlornen Sohn wird in einem andern Zusammenhange gesprochen sein (Lc 15 Mt 18 12–14).

Wie hoch Jesus die barmherzige Liebe stellt, erkennen wir daran, dass ihre Übung den Zugang zum vollendeten Gottesreich öffnet, ihre Unterlassung von demselben ausschliesst (Mt 25 31–41). Wer diese Liebe beweist, ist Jesu Jünger, wer ihr Werk nicht vollbringt, gehört nicht zu ihm. Nicht als ob Jesus von der Verpflichtung zum Glauben an ihn abgesehen habe; aber er ist dessen gewiss, dass sich da, wo die barmherzige Liebe waltet, auch die Herzen für ihn erschlossen haben oder erschliessen werden, denn er ist der Träger der barmherzigen Liebe und sein Reich die Offenbarungsstätte derselben. Alle, die diese Liebe bezeugen, gehören zu ihm. Hier bewährt sich der Glaube an ihn in der barmherzigen Liebe, dort bereitet sich jener in dieser vor.

So hoch der Heiland die Liebesgesinnung schätzt, die sich im Verhalten gegen den Nächsten offenbart, so sind ihm doch auch wertvoll die Stunden der Kontemplation, stiller Sammlung und Andacht. Er hat Marthas Forderung abgelehnt, ihre Schwester zur Teilnahme an ihren Bemühungen zu seiner Bewirtung zu nötigen. Er hat dieselben nicht schlechthin getadelt, wohl aber das Übermass, das sie von der Aufnahme seines Worts zurückhielt — *ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός* — und zur Geltung gebracht, dass es im absoluten Sinne nur eines bedürfe, der Aneignung seines Worts. Darin bestehe die wesentliche, allein unbedingt unerlässliche Lebensaufgabe; wer sie sich stelle und erfülle, ergreife den wahrhaft guten Anteil der Lebensgüter und solle darin nicht gestört werden.

In diesen Worten hat Jesus nicht das kontemplative über das aktive Leben gestellt. Der Gegensatz ist ein andrer. Auf der einen Seite erblicken wir eine Persönlichkeit, welche die Bedeutung stiller Stunden, inniger Versenkung in das Evangelium, nicht zu würdigen vermag, auf der andern Seite eine Persönlichkeit, welche die Stunde, in der Jesus im Hause weilt, voll und ganz geniessen will, indem sie seinen Worten lauscht. Dass sich Maria zu andrer Zeit werde wirtschaftlichem Handeln versagt haben, ist nicht vorauszusetzen. Ferner kommt in Betracht, dass sich das Handeln Marthas in niederer Sphäre bewegt; dass sie vieles thut, wo weniges ausgereicht hätte. Sie überschätzt Untergeordnetes. Sie steht in Gefahr, die Mittel höher zu stellen als die Zwecke. Deshalb weist Jesus sie darauf hin, dass sich ihre Schwester der höchsten Lebensaufgabe zugewandt hat, der Aufnahme seines Worts. Dazu bedarf es stiller

Stunden inniger Versenkung. Das höhere ethische Leben der Reichsgenossen ist zuerst Empfangen, Nehmen, dann erst Thun, Wirken. Erst muss der Same des göttlichen Worts, das Jesus verkündigt, in das Herz gesenkt werden. Alles gute Handeln ist nur die Frucht dieses Samens. Jesus hat nicht das kontemplative dem aktiven Leben übergeordnet, sondern im Innenleben die Wurzeln des sittlichen Lebens aufgezeigt, und so ist er auch für das Recht der Kontemplation als eines unentbehrlichen Bestandteils des Innenlebens eingetreten (Lc 10 38–42).

Wer diese Liebesgesinnung in sich ausbildet, die in der Gottesliebe wurzelt, gehört zu denen, die um ihres reinen Herzens willen von Jesus selig gepriesen werden, die Gott schauen werden (Mt 5 8), zu den *τέλειοι*, in denen sich die *τελειότης* des himmlischen Vaters spiegelt (Mt 5 48).

Die Herzensreinen, die בָּרֵי לֵבָב, rühmt die alttestamentliche Schrift Ps 73 1 24 4, die Persönlichkeiten, welche sich nicht auf die Beobachtung der Gesetze ceremonieller Reinigkeit beschränken, sondern in erster Linie die Reinheit der Gesinnung pflegen. Diese Anknüpfung an die Psalmen legt es nahe, die Herzensreinheit hier nicht im Sinne einer einzelnen Erscheinung der Gott gefälligen Gerechtigkeit zu deuten, sondern diese selbst als Ganzes, als Einheit bezeichnet zu sehen. Die Gerechtigkeit wird hier negativ als Freiheit von der Befleckung der Sünde dargestellt. Die Herzensreinheit entspricht dem Begriff der Heiligkeit, den Jesus als Bezeichnung menschlicher sittlicher Beschaffenheit vermeidet; offenbar weil dieser Begriff, theokratisch verengt, für Israel die Basis seiner Selbstüberhebung bildete. Fassen wir den Begriff in solcher Allgemeinheit, so verstehen wir es, weshalb gerade der Herzensreinheit die höchste Verheissung, das Gott schauen, in seiner nächsten Umgebung weilen, zuerkannt wird. Wer diese Herzensreinheit besitzt, der ist vollkommen. Diese Vollkommenheit und Herzensreinheit, wie überhaupt alle die Tugenden, denen die Seligpreisungen gelten, setzt Jesus als bei seinen Jüngern sich verwirklichend voraus. Nicht in dem Sinne, als ob es ihnen möglich sein werde, in diesem Erdenleben Sündlosigkeit zu erwerben. Seine Jünger müssen um Vergebung der Schuld bitten. Wohl aber in dem Sinne, dass die Grundgesinnung derselben diese Tugenden als in ihnen wirklich geworden aufweist. — Wir begegnen dem Begriff *τέλειος* als Qualität der Reichsgenossen im Gespräch Jesu mit dem reichen Jüngling nach der Matthäus-Redaktion. Es wird später unsere Auf-

gabe sein, festzustellen, ob dort dieser Begriff einen andern Inhalt empfangen hat.

Wer ein Leben, das der Liebe zu Gott und dem Nächsten geweiht ist, führt, liebt sich selbst, er bewahrt damit sein eigenes ethisches Selbst, entfaltet es und bewirkt seine Vollendung. Denn das eigene Selbst ist ein unbedingt wertvolles Gut und soll ebenso hoch wie das Selbst anderer geschätzt werden. Eine höhere Liebe, als wir dem eigenen Selbst schulden, können und sollen wir auch nicht dem Selbst anderer entgegen bringen. Das hat die alttestamentliche Gesetzgebung gefordert (Lev 19 18), das gebietet Jesus (Mc 12 31 Mt 22 39 Lc 10 27).

Aber welcher Art ist diese Selbstliebe? Ihr Gegenstand ist nicht das Ich mit der Fülle sinnlicher Interessen, die ihm aus dem Zusammenhang mit der sichtbaren Welt erwachsen; es ist das ideale Ich, das nicht dieser Welt angehört, das für eine himmlische Zukunft bestimmt ist, welche von der Gemeinschaft mit Christus und seinem Reiche verbürgt ist. Und nun gilt das Gesetz: Wer in seinem niederen Ich das höchste Gut sucht, verliert sein ideales Selbst; wer aber bereit ist, das niedere Ich zum Opfer zu bringen, insofern und insoweit dies die Verpflichtungen fordern, die das Reich Gottes auferlegt, rettet das ideale Ich, das höchste Gut des Menschen, für welches eine ganze Welt keinen Ersatz zu bieten vermag (Mc 8 35–37 Mt 16 25 26 Lc 9 24 25). Diese ideale Selbstliebe gewinnt Kräftigung in der Aneignung des göttlichen Worts (Lc 10 42). Sie wird reich in Beziehung auf Gott (Lc 12 20), sammelt Schätze im Himmel (Mt 6 20). Diese Selbstliebe wird aber nur unter der Voraussetzung erworben, dass die niedere, auf das Sinnliche gerichtete Selbstliebe, die uns von Natur beherrscht, durch stete Selbstverleugnung niedergehalten wird. Diese Aufgabe ist schwer, sie gleicht einer engen Pforte; und deshalb ist es nur eine Minderzahl, welche durch sie hindurch schreitet (Mt 7 14 Lc 13 24). Wird die ideale Selbstliebe durch Aneignung des göttlichen Worts ermöglicht, so wird sie durch treue Arbeit für Gottes Reich gefördert. Denn diese übt eine Rückwirkung auf den Arbeiter selbst aus, steigert die ihm von Gott verliehenen Gaben, während Trägheit auch die ursprüngliche Mitgift verliert (Mt 25 14–30 Lc 19 11–27).[1]).

Alle Tugenden, die Jesus von den Seinen fordert, sind Tugenden der Liebe. Nicht, als ob aus ihr unmittelbar oder mittel-

1) Vgl. zu diesem Abschnitt die Ausführungen bei Beyschlag a. a. O. I, S. 121–126.

bar alle sittlichen Handlungen abgeleitet würden, dies ist nicht der Fall; aber sie bildet gleichsam das Leitmotiv der Gedanken Jesu. Die Forderungen des Gesetzes fasst er im Doppelgebot der Liebe zusammen; die Gerechtigkeit, die er lehrt, ist die Gerechtigkeit der Liebe, und so auch das Reich Gottes das Reich der Liebe; daher Jesus den Schriftgelehrten, der in diesem Sinn das Gesetz deutet, als nicht fern vom Reiche Gottes betrachtet (Mc 12 34). Alle Gedanken Jesu sind vom Gedanken der Liebe bestimmt. Als Bote der Liebe Gottes ruft Jesus zur Sinnesänderung, ladet in das Reich Gottes mit Verheissungen beseligender Erquickung ein. Dankbare Gegenliebe sucht die Sünden vergebende Liebe Gottes zu vergelten. Die Liebe ist das Element, in dem sich die Glieder der Gemeinde Jesu bewegen. Sind sie doch Kinder Gottes geworden, von seiner Vaterliebe getragen, im unerschütterlichen Vertrauen zu ihr, das im Gebet immer neue Kräfte schöpft, geborgen! Alle Tugenden gegenüber dem Nächsten sind Tugenden der Liebe, Nachahmungen der umfassenden Vaterliebe Gottes, zugleich Erwiderungen derselben. Unter den Sünden, die Jesus straft, werden daher am schärfsten Hartherzigkeit, Heuchelei, Weltsinn verurteilt, Sünden, in denen die Liebe zu Gott und den Brüdern erstickt wird. Da Jesus den Mittelpunkt des Gesetzes in der Liebe findet, sind alle Sünden Sünden wider die Liebe.

Das Leben im Reiche Gottes ist Niederhalten und Ausscheiden des selbstsüchtigen Geistes, der in der Aneignung weltlicher Güter Sättigung sucht, der sich hartherzig vor dem bittenden Elend verschliesst, der die Lüge in seinen Dienst nimmt; es ist auf der anderen Seite ein sich Erschliessen für die Liebe Gottes, die sich in Jesus offenbart und die Bruderliebe hervorruft. Die im Reiche Gottes waltende Liebe ist aber beides, Aneignung des göttlichen Worts und damit Gottes selbst, und zugleich hingebende Arbeit. So nehmend und gebend entfaltet sich das wahre ideale Selbst, gewinnt ewigen Wert und ewiges Leben.

Sechzehntes Kapitel.

Die Lehre Jesu, die alttestamentliche Schrift und die jüdische Theologie.

In welchem Verhältnis steht nun die Lehre Jesu zur alttestamentlichen Schrift? Wir haben mehrfach auf den Zusammenhang beider hingewiesen, doch bedarf unsere Darstellung teils der Zusammenfassung, teils der Ergänzung.

Blicken wir auf die einzelnen Bestandteile der Lehre Jesu. Zuerst auf den Begriff des göttlichen Reiches! Dass die alttestamentliche Schrift das göttliche Reich als eine Gemeinschaft ethischen Lebens beurteilt, unterliegt keinem Zweifel, aber ebensowenig, dass sie dasselbe zugleich als ein politisches Gemeinwesen ansieht. Jesus dagegen stiftet ein Gottesreich, das nicht an politische, sondern ausschliesslich an ethische Bedingungen gebunden ist, das daher schlechthin universalen Charakter trägt. Auch in Bezug auf die Gerechtigkeit des Alten Bundes und die von Jesus geforderte ethische Gesinnung begegnen wir einer tiefgreifenden Differenz. Dort scheint die Gerechtigkeit schon unter den gegebenen heilsökonomischen Bedingungen erreichbar, Gerechte und Gottlose stehen einander gegenüber; in den Augen Jesu sind auch die Gerechten Israels *πονηροὶ* und können nur durch die von Jesus ausgehende Erlösung gerecht werden.[1]) Dort ist der Massstab der Beurteilung ein relativer, hier ein absoluter. Die Vollkommenheit Gottes soll sich in den Jüngern Jesu darstellen, Mt 5 48. Das Wort Lev 19 2 bietet hierzu doch nicht eine Parallele, denn hier ist Gott in einem anderen Sinne heilig, als es das Volk sein soll. Gott ist heilig als der schlechthin Erhabene, das Volk soll heilig sein, indem es sich Gott weiht. Dass dies der Sinn ist, in dem die Heiligkeit des Volks gefordert wird, geht aus Lev 11 45 20 7 26 21 8 hervor.

Wohl überschreitet die Prophetie diesen Standpunkt, der unter den gegebenen Bedingungen den Erwerb Gott gefälliger Gerechtigkeit zu erreichen hofft; wir begegnen hier einer scharfen Selbstkritik israelitischer Frömmigkeit, einer Erkenntnis, dass die gewonnene Gerechtigkeit nicht genüge, noch mehr, dem zuversichtlichen Glauben, dass Gott selbst die vollkommene Gerechtigkeit hervorbringen werde; aber das sittliche Ideal, dessen Verwirklichung das Heilsgut der Zukunft bildet, liegt nicht auf der Höhe, auf welche es Jesus gestellt hat, wie auch die ethische Gotteserkenntnis noch nicht vollendet ist. Und der Gedanke, dass Gottes Vollkommenheit in menschlicher Vollkommenheit

1) Wenn neben den Propheten (Mt 10 41 13 17) Gerechte und in diesem Zusammenhange natürlich nicht ironisch genannt werden, so ist dies in dem Sinne zu verstehen, in dem das Volk Israel zu den ausgezeichneten Frommen Israels verehrungsvoll emporblickte. Dass Jesus diese Frommen nicht als Gerechte im Sinne der Gerechtigkeit des Reiches Gottes angesehen hat, beweist sein Urteil über den Täufer, der von ihm so hoch gestellt wird, und der dennoch ausserhalb des Reiches Gottes steht (Mt 11 11 Lc 7 28).

ein Gegenbild finden soll, liegt auch dem prophetischen Bewusstsein fern.

Der Inhalt der Vollkommenheit, die Gott eignet, und die sich die Menschen aneignen sollen, ist nicht dieselbe in der alttestamentlichen Schrift und in der Lehre Jesu. Immer korrespondiert der Gottesbegriff und das sittliche Ideal. Nun ist es allerdings irrtümlich, vorauszusetzen, dass das Bewusstsein der Liebe Gottes Israel verschlossen geblieben sei. Wer dies behauptet, kann Psalmen und Propheten nicht mit Verständnis gelesen haben. Auch dies ist nicht richtig, dass sich die Liebe Jahve nur auf das Volk Israel, aber nicht auf die einzelnen Israeliten beziehe. Der fromme Israelit vertraut auf die barmherzige Führung seines Lebens. Aber das muss allerdings behauptet werden, dass die Durchdringung der Heiligkeit und der Liebe, durch welche jene Qualität dieser wird, dem alttestamentlichen Gottesbegriff fehlt; ferner, dass Gegenstand der Liebe Gottes zwar Israel und die Israeliten sind, dass aber die Erkenntnis, dass die Liebe Gottes auf jeden Menschen gerichtet ist, jede einzelne Seele zu retten sucht, noch nicht erreicht ist. Sie ist erst gewonnen worden, seitdem uns diese Liebe Gottes in der Persönlichkeit Jesu Christi offenbar geworden.

So ist denn auch die Bestimmung des Inhalts des Gesetzes auf beiden Seiten nicht dieselbe. Das Gebot der Liebe zu Gott, welches der Pentateuch an einem anderen Orte als das Gebot der Nächstenliebe ausspricht, hat freilich schon israelitische Frömmigkeit zur Einheit zusammengefasst, aber diese giebt auch dem Geist der Rache Ausdruck. Feindesliebe hat Raum neben Feindeshass. Die Volkszugehörigkeit bildet für die Liebe eine Schranke, wenn auch nicht eine unbedingte. Die suchende Liebe, welche sich jede Seele für das Heil zu gewinnen müht, erscheint auch nicht einmal in Bezug auf die Glieder Israels als Pflicht. Und neben die ethischen Bestimmungen des Gesetzes treten, wenn auch nach prophetischer Interpretation ihnen untergeordnet, die rituellen. Wie anders in der Lehre Jesu! Sein Gesetz ist schlechthin ethisch. Die rituellen Bestandteile werden nicht gewaltsam gestürzt, aber entwertet. Hier ist die Liebe das schlechthin bestimmende, und zwar eine Liebe, die sich jedem Menschen zuwendet, sein zeitliches und ewiges Heil sucht, die sich völlig in diesen Dienst stellt. In der dienenden, sich zum Opfer bringenden Liebe, die wir in Jesus wirklich geworden sehen, erschliesst sich der Inhalt des Gesetzes des von ihm gestifteten Gottesreiches. Das Gesetz, das hier gilt, ist das Gesetz der opfernden Liebe, welche die ganze Menschheit

und jeden einzelnen Menschen umfasst. Je tiefer ein Mensch gefallen ist, desto grössere Impulse empfängt diese Liebe, desto mehr entfaltet sich ihr Reichtum. Das ist Lehre Jesu, aber nicht Lehre des Alten Bundes.

Auch die Beweggründe zum sittlichen Handeln sind hier und dort nicht dieselben. Wohl wird in der prophetischen Zeit die Gottesfurcht als dankbare Gegenliebe gegen Gott gewertet, aber das Motiv der Vergeltung, wenn auch in einzelnen späteren Schriften das Jenseits in sich beziehend, der Gedanke an Lohn und Strafe, Furcht und Hoffnung, bleiben doch, bald mehr, bald weniger wirksam, bestimmende Mächte.[1]) Wie anders in der Lehre Jesu! Für die Seinen stellt er nicht irdisches Glück, sondern Entbehren, Verfolgung in Aussicht (Mc 13 9–13 Mt 24 9–14 Lc 21 12 13). Noch mehr, er hat den vorausgesetzten Kausalnexus zwischen besonderem Leid und besonderer Sünde aufgehoben und in einen Finalnexus umgewandelt, hier den Anlass für die Offenbarung der Werke Gottes (Jh 9 3), dort eine Aufforderung zur Sinnesänderung aufweisend (Lc 13 1–5). Wohl hat auch Jesus das Lohnmotiv angewendet, aber, indem er es that, es zugleich aufgelöst. Lohn und Strafe sind Zuständlichkeiten, die mit innerer Notwendigkeit eintreten, aus der Gesinnung erwachsen, wenn sie auch zugleich als göttliche Handlungen beurteilt werden müssen. Der Lohn ist nicht nach Analogie eines Rechtsvertrags zu beurteilen, sondern freie göttliche Gabe. Der wesentliche Inhalt des Lohnes ist das ewige Leben, das Heilsgut des göttlichen Reiches, das ethische Art trägt, wenn es auch selige Zuständlichkeit in sich schliesst. Das eudämonische Motiv ist an den Ort gestellt und in die Grenzen eingeschränkt, welche die reine ethische Beurteilung gebietet. Will Jesus den vollen Umfang bezeichnen, den die Liebe erreichen soll, so vergegenwärtigt er uns, welche Förderungen unseres eigenen Interesses wir von dem Nächsten erwarten (Mt 7 12 Lc 6 31). Auch hier folgt Jesus dem Vorgang alttestamentlicher Gedanken, aber er führt sie zur Vollendung, indem er die negative Vorschrift, wie wir sie Prov 24 29 Tob 4 15 (16) finden, in die positive umbiegt *πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς.*

Dagegen herrscht volle Übereinstimmung zwischen der Wertschätzung des Glaubens in seiner Beziehung zum sittlichen Handeln in den Worten Jesu und in der alttestamentlichen Schrift.

1) Vgl. H. Schultz, Die Beweggründe zum sittlichen Handeln in dem vorchristlichen Israel. Theol. Stud. u. Krit. 1890. Heft I.

Auch in dieser ist der Glaube an Jahve und seine Gebote die Grundlage, auf der sich das sittliche Leben erbaut. Im Begriff des Gehorsams wird Glauben und Handeln einheitlich zusammengefasst vgl. Jer 7 23. Einen präzisen Ausdruck findet dieser Zusammenhang in dem Worte des Siraliden 35 24 (32 28): *ὁ πιστεύων νόμῳ προσέχει ἐντολαῖς.*

Auch darin finden wir hier und dort Gleichheit, dass die Gotteskindschaft sittliche Verpflichtungen auferlegt. Weil Israel und auch die einzelnen Israeliten (Hos 2 1) das Privilegium der Gotteskindschaft empfangen haben, sind sie zu Gottes Eigentum und zum Gehorsam gegen seinen Willen geweiht (Deut 14 1 2); und das ist die Klage Jahves, dass seine Kinder abgefallen sind (Jes 1 2–4). Der Bekehrungsruf Jahves ist deshalb so wohl begründet und Herz bewegend, weil er an seine Kinder gerichtet ist (Jer 3 22). Aber darin unterscheidet sich die Lehre Jesu, dass die Gotteskindschaft schlechthin an ethische, nicht an nationale Bedingungen gebunden ist und daher ein der ganzen Menschheit erreichbares Heilsgut geworden ist.

In Beziehung auf die Sünde ist zwischen der alttestamentlichen Lehre in der Vertiefung durch die Propheten und der Lehre Jesu kaum ein Unterschied zu erkennen. Nur darin beobachten wir ihn, dass die psychologische Vermittelung und Entwickelung der Sünde von Jesus schärfer und vielseitiger dargestellt wird. Auch die Beurteilung der Sünde als Erscheinung des Weltgeistes ist der alttestamentlichen Schrift nicht durchaus fremd vgl. Ps 17 14; für Jesus ist diese Beurteilung eine wesentliche.

Auch darin herrscht völlige Übereinstimmung zwischen der alttestamentlichen Schrift und der Lehre Jesu, dass die Befreiung von der Sünde eine unter Voraussetzung der Sinnesänderung geschehende That Gottes ist. Jahve wird einen neuen Geist geben, das steinerne Herz in ein fleischernes wandeln, weissagt Ezechiel 36 26 27 vgl. auch Deut 30 6. Der neue Bund, den Gott mit Israel schliesst, ist dadurch charakterisiert, dass Gott selbst sein Gesetz in Herz und Sinn des Volks schreibt, so hören wir von Jeremias 31 33; „schaffe in mir, Gott, ein reines Herz und gieb mir einen neuen gewissen Geist", betet der Psalmist 51 12.

Die Grundgesinnung, welche in dieser Umwandlung des Herzens wirksam wird, ist der Glaube an Jahve, seine Wunderwerke, seine Bundschliessung, sein Wort. Er bewährt sich im Gehorsam. Sind doch die Gebote selbst Gegenstand des Glaubens Ps 119 66 Sir 32 28 (35 24): „*ὁ πιστεύων νόμῳ προσέχει ἐντολαῖς*".

Ist der Glaube die Grundgesinnung des Israeliten, auf welcher der Gehorsam gegen das Gesetz ruht, so kann es nicht anders sein, als dass der Glaube als das Vertrauen zu Gott in allen Lebenslagen einen charakteristischen Zug aller israelitischen Frömmigkeit bildet.

Dies Vertrauen hat in den Psalmen einen klassischen Ausdruck gefunden; aber das ist für Jesus, wie für die neutestamentliche Schrift bezeichnend, dass dies Vertrauen nicht im Kampf gegen Verzagen sich durchringt, sondern eine Stetigkeit, eine unwandelbare Festigkeit zeigt, die im Bewusstsein der Gotteskindschaft begründet ist. Der Glaube an Gott bewährt sich im Glauben an Jesus, wie auch in Israel der Glaube an Gott zum Glauben an die Gesandten Gottes wird, vgl. Ex 14 31 II. Chron 20 20. Dass dies Vertrauen alles Sorgen ausschliesst, und, wenn es sich regt, in Gebet umwandelt, ist freilich eine Erkenntnis, die alttestamentlicher Frömmigkeit verborgen geblieben ist. Doch ist sie sich der Vergeblichkeit der Sorge, auf die ja auch Jesus hinweist, bewusst vgl. Ps 127 1 2. Sie wird als ein Elend empfunden, das den Schlaf verscheucht Sir 31 (34) 1 2. Doch ist sie unvermeidlich des Menschen Los Sir 40 1 u. d. f. Weish 7 4, wenn auch die Weisheit über sie erhebt Weish 8 9. Die Sorge beugt nieder Prov 12 25, ruft beunruhigende Träume hervor Pred 5 2, macht frühzeitig alt Sir 30 26 (24). Doch erscheint auch die Sorge als Strafe, d. h. die Not als Sorge bringend. Die Sorge ist die unzertrennliche Begleiterin der Not Ezech 12 18 19. Wir sehen, die Betrachtung der Sorge als einer Sünde gegen Gott ist der alttestamentlichen Schrift fremd geblieben. Doch wird gesagt werden müssen, dass im Vertrauen auf Gottes Hilfe die Frommen Israels eine Macht besassen, durch welche sie das Herrschaftsgebiet der Sorge einzuschränken vermochten.

Die bange, sorgende Seele hat Israel im Gebet ausgeschüttet. Und es sind nicht bloss irdische Bedrängnisse, von denen der Betende Befreiung bei Gott sucht. Er betet um Vergebung der Schuld. Im Heiligtum des Gebets erschliesst sich ihm das Verständnis der Wege Gottes Ps 73 17. Er betet um Einsicht Prov 2 3. Kein Zweifel erregt ihn, er enthält sich vieler Worte Sir 7 10 15 (14). Und durch so viele alttestamentliche Gebete klingt der Ruf: Soli deo gloria. Die Verherrlichung der Ehre und des Namens Gottes ist Gegenstand des Gebets. „Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gieb Ehre", betet der Psalmist 115 1.

Und doch, welch ein grosser Unterschied zwischen den Gebeten Israels und dem Gebet, das uns Jesus in Herz und Mund

legt. Hier betet das Kind zum himmlischen Vater in kindlicher Zuversicht; hier betet der Reichsgenosse um die Güter eines Reichs, das nicht von dieser Welt stammt; hier atmet die Bitte um irdische Güter den Geist der Stille und Ergebung. Der Ton, der auf den Höhen innigster Mystik über die Lippen des Psalmisten dringt: „Wen hab' ich in den Himmeln? Und bist Du mein, behagt mir nicht die Erde! Schwinde dahin mein Fleisch und mein Herz, meines Herzens Fels und mein Teil ist Elohim auf ewig" (Delitzsch) (Ps 73 25 26) ist der Grundton, auf den die Gebete im Namen Jesu gestimmt sind. Er klingt da immer hindurch, wo die Heiligung des göttlichen Namens, das Kommen des göttlichen Reiches, das Geschehen des göttlichen Willens im Vordergrunde der betenden Seele stehen. Die zartesten und tiefsten Töne alttestamentlichen Gebetsgeistes sind in dem Gebet, das Jesus lehrt, verbunden, aber das mühsame sich Emporringen zur Ergebung und Stille, die Unruhe des Gemüts, die in der Not ein Fernesein Gottes, in dem Glück seine Nähe erkennt, diese Erdentrübung ist überwunden, oder sie wird doch in Heilsgewissheit verwandelt.

Dem scheint der Seelenkampf Jesu in Gethsemane und sein Schmerzensruf am Kreuz zu widersprechen. Doch ist zu erwägen, dass der Seelenkampf Jesu nicht zum Gegenstand die Ergebung in Gottes Willen hat. Diese ist unerschüttert, sie bildet den Grund, die keiner Störung unterworfene Voraussetzung. Die Bitte Jesu richtet sich nur darauf, dass, wenn Gottes Weisheit es zulasse, der gewaltsame Tod, welcher ihm von seinen Feinden bereitet wird, dieser Tod, in dieser Stunde, vermieden werde. Aber Jesus hat seinen Willen in Gottes Willen gelegt, jener ist von diesem völlig umschlossen.[1]) Den Schmerzensruf Jesu aber müssen wir als unmittelbaren psychischen Reflex des körperlichen Schmerzes betrachten. Bei der Grösse desselben verliert die Seele Jesu die Energie des Denkens, seinen Tod in den Zusammenhang des göttlichen Heilsplans hineinzustellen. Nur dem Empfinden und Verlangen ist Raum gegeben, aber einem mit dem Vater völlig geeinten Empfinden und Verlangen. In dem Augenblick, da Jesus mit dem Psalmisten ruft: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen", reisst er sich von der Welt los, die seine unendliche Liebe mit dem schmerzlichsten Tode vergilt, und flüchtet an das Vaterherz seines Gottes. Vor ihm schüttet er sein banges Herz aus, erbittet von ihm die Antwort auf die Frage, warum er

1) Vgl. J. H. Wendt, Die Lehre Jesu. Zweiter Teil. Göttingen 1890. S. 528.

ihn in die Hand seiner Feinde gegeben, mit seiner Machthilfe nicht für ihn eingetreten sei. Das Bewusstsein der Nähe Gottes verliert Jesus nicht. Er fühlt sich nicht innerlich vom Vater verlassen; wohl aber vermisst er schmerzlich den Beweis dieser Nähe in der Gestaltung seiner äusseren Erfahrung. Er weiss sich nur insofern von Gott verlassen, als ihm die sichtbaren Unterpfänder der Gegenwart Gottes entzogen sind. Die innere Liebesgemeinschaft Jesu mit dem Vater ist nicht aufgehoben und gestört, sie erscheint in der Klage und Frage, die Jesus an Gott, seinen Gott, richtet. Aufgehoben ist nur die Erkenntnis des Grundes, des Zwecks dieses schwersten Leidens. Die Verstandesthätigkeit ist gehemmt, nicht aber die vollkommene Innigkeit des Kindesbewusstseins gegen Gott.

Unter den Tugenden der Nächstenliebe ist es besonders die von Jesus seinen Jüngern befohlene Friedfertigkeit, welche in den alttestamentlichen Weisheitsschriften gerühmt wird.[1]) Hier finden wir Anknüpfungspunkte für die Worte Jesu. In den Sprüchen begegnen wir den Mahnungen: „Hass erregt Hader, aber Liebe deckt zu alle Übertretungen“ 10 12. „Freue dich des Falles deines Feindes nicht, und dein Herz sei nicht froh über seinem Unglück“ 24 17. „Hungert deinen Feind, so speise ihn mit Brot; dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser. Denn du wirst feurige Kohlen auf sein Haupt häufen, und der Herr wird dir's vergelten 25 21 22. *παῦσαι ἐχθραίνων* mahnt der Siracide 28 6 und begründet diese Aufforderung mit den Worten, die in der neutestamentlichen Schrift Raum finden könnten: „Wer sich rächet, an dem wird sich der Herr wieder rächen und wird ihm seine Sünden auch behalten. Vergieb deinem Nächsten, was er dir zu Leide gethan hat, und bitte dann, so werden dir deine Sünden auch vergeben. Ein Mensch hält gegen den andern den Zorn und will bei dem Herrn Gnade suchen! Er ist unbarmherzig gegen seinesgleichen und will für seine Sünde bitten! Er ist nur Fleisch und Blut und hält den Zorn, wer will denn ihm seine Sünde vergeben?“ 28 1–5. Aber daneben begegnen wir Aussprüchen, in denen die entgegengesetzte Gesinnung, der Feindeshass, seinen Ausdruck findet. Der Mann wird gepriesen, der sich seiner Kinder freut und den Fall seiner Feinde schaut 25 10 (7), vgl. auch 30 6. Auch in der Bekämpfung lieblosen Zorns, welcher jeglichen Friedensstand stört, vollendet die Lehre Jesu die alttestamentliche Schrift. Das Gebot der Nächstenliebe verbindet

1) Vgl. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer. Strassburg 1851. S. 147 8. 318.

sich mit dem Verbot rachsüchtigen Zorns Lev 19 18, freilich in den Schranken israelitischen Volkstums. Vor allem sind es wieder die Weisheitsschriften, die dem Zorn entgegen treten. Er ist dem Zürnenden selbst verderblich Hiob 5 2 Sir 30 26 (24). Der Narr kann ihn nicht zügeln Prov 12 16 Pred 7 9, während der Weise ihn beschwichtigt Prov 29 8, ihn, der des Streites Quelle ist 30 33. Der Zorn ist Sünde Sir 27 33 (30). Doch gehört der Zorn zum Menschenlos, wenn auch der Gottlose davon siebenmal mehr betroffen wird. Sir. 40 4 (6) 8.

Aber es erhebt sich auch die Frage, ob die Gedankenwelt des Spätjudentums auf Jesu sittliche Anschauung und Lebensbeurteilung Einfluss ausgeübt hat. Diese Frage bejahen wir nach der einen, verneinen wir nach der anderen Beziehung. Es hiesse, Jesus zum Moralphilosophen degradieren, es hiesse, seine Lehrwirksamkeit von allen geschichtlichen Bedingungen loslösen, wollten wir leugnen, dass Jesus überall und immer in steter Rücksicht auf die herrschende, sittliche Gedankenbildung seine Lehre gestaltet hat. Und es hiesse, an die Weisheit des Erziehers der Menschheit nicht glauben, wollten wir bestreiten, dass Jesus es nicht verschmäht hat, die ewige Wahrheit des Evangeliums in die Formen zu fassen, in denen allein sie den Hörern verständlich war, auch in Formen, die vergänglich waren und nach dem Willen Jesu es sein sollten. Was wir aber andererseits mit voller Entschiedenheit zurückweisen, ist der Gedanke, dass die Theologie des Spätjudentums eine Quelle der Wahrheit, eine autoritative Instanz, eine Lehrmeisterin für Jesus gewesen ist. Jesus hat seine religiöse und sittliche Erkenntnis aus der Schrift des Alten Bundes, wie sie kanonisch fixiert war, aus der unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit dem himmlischen Vater, aus der Deutung der Erfahrungen seines Lebens in der Kraft dieser Gemeinschaft geschöpft. Der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* stellt er die *ἐντολὴ τοῦ θεοῦ* gegenüber (Mt 15 2 3 Mc 7 13). Und blicken wir in die Theologie des Judentums hinein, so zeigt sie inhaltlich nur Gegensätze zur Lehre Jesu. Dort ein Gott, der unnahbar in der fernen Höhe des Himmels weilt, hier der himmlische Vater, der seinen Kindern nahe ist und in ihnen wirkt.[1]) Die

1) Allerdings finden wir den jüdischer Theologie eignen Ersatz des Namens Gottes durch den Namen des Himmels ganz vereinzelt auch im Munde Jesu (Mc 11 30 Mt 21 25 Lc 20 4 und Lc 15 18 21). Im ersten Falle fragt Jesus die Hierarchen in der Form, die ihnen geläufig war. Der verlorene Sohn aber in seiner tiefen Zerknirschung weiss sich Gott als dem Vater so fern, dass der Begriff des Himmels seiner Gemütsstimmung entspricht.

Engel erscheinen nicht als Repräsentanten Gottes, sondern nur als „Engel des Dienstes“ und als sittlich vollkommene Wesen. Jesus hat nur insoweit die Vorstellung von der Engelwelt verwendet, als dies die Gewissheit der unmittelbaren Gemeinschaft der Menschen mit Gott gestattete. Steht in der jüdischen Theologie der Begriff des Gesetzes im Vordergrund, so in der Lehre Jesu im Hintergrund. Ist das Verhältnis des Menschen zu Gott dort schlechthin rechtlich normiert, so sind hier die Liebe und Barmherzigkeit Gottes auf der einen, die Liebe und Barmherzigkeit des Menschen auf der anderen Seite die waltenden Mächte. Jesus verwendet den Lohnbegriff, um ihn aufzulösen. Und dieser Verinnerlichung des Sittlichen entspricht die Vertiefung der Idee des Bösen gegenüber der Verflachung seitens des Pharisäismus, der Selbstgerechtigkeit, in der sich dieser bewegte.

Die sittlichen Gemeinschaften.

Siebzehntes Kapitel.

Die Gemeinde.

Als Jesus die schmerzliche Erfahrung machen musste, dass sich das Volk Israel seinem Heilandsruf versagte, dass sich um ihn nur ein kleiner Kreis sammelte, erkannte er, dass sein Vater diesen Kreis zur Verwirklichung der von seiner Person ausgehenden Kräfte des Reiches Gottes, zum Träger der Gnadengüter erwählt habe. Er sah, wie sich dieser Kreis erweitern, wie er wachsen werde. Nicht in der Gestalt einer Volksgemeinschaft, die den Mittelpunkt anderer sich ihm anschliessender Völker bildete, erschien ihm die Zukunft seines Reiches, sondern in der Gestalt einer freien Gemeinschaft, eines קָהָל des Volkes Gottes, dessen Glieder, aus Israel und der Heidenwelt sich sammelnd, durch den Glauben an ihn verbunden wären. Vor seinen Augen steht die ἐκκλησία, die Gemeinde Gottes, seine Gemeinde. Wusste Jesus, dass Israel ihn verwerfen werde, und war es ihm gewiss, dass dadurch sein Werk nicht zerstört werden könne, so war ihm in dieser zwiefachen Gewissheit auch beschlossen, dass die Zukunft seines Werks nur in der Jüngergemeinde, in ihrem gegenwärtigen Bestand und in ihrer weiteren Verbreitung, gesichert sein werde. Auf diese Jüngergemeinde im Unterschiede vom Volke Israel musste sein Blick sich richten. Die Worte Jesu über seine Gemeinde tragen so wenig ungeschichtlichen Charakter, dass sie fast apriorisch postuliert werden müssen.

Doch ist damit wohl im Einklang, dass Jesus bis zuletzt sein Volk für das Evangelium zu gewinnen suchte. Dazu war er gesandt; das war das Werk, welches der Vater ihm als Aufgabe gestellt hatte. Und damit verband sich der Gedanke, dass doch vielleicht das Todesgeschick von ihm abgewandt werden könne. Beide Gedankenreihen und Stimmungen sind in Jesu Geist und Gemüt wirksam. Am Abend stiftet er das Mahl zum Gedächtnis seines sühnenden Todes; und in der Nacht darauf betet er, dass der Todeskelch an ihm vorübergehen möge. Jetzt erscheint ihm der Tod gewiss; jetzt schwebt ihm die Möglichkeit vor, dass er ihm entgehen könne. So nimmt ein Sterbender Abschied von den Seinen, und doch ist das Licht der Hoffnung auf Genesung ihm nicht völlig erloschen. So eröffnet ein Feldherr wohl die Schlacht, der er sich nicht entziehen kann, in der Voraussicht auf eine Niederlage, und rechnet mit der Möglichkeit eines unerwarteten Sieges. Erst vollbrachte Thatsachen enthüllen den Ratschluss Gottes. Bis dahin kann auch die wohlbegründete Voraussicht der Zukunft getäuscht werden. So hat auch Jesus dem Todesgeschick entgegen gesehen und in der Erfahrung des Unglaubens seines Volkes die Zukunft seines Reiches auf seine Gemeinde gestellt; und doch hat er nicht aufgehört sein Volk zu suchen. Er hat, in Jerusalem einziehend, die letzte Entscheidung hervorrufen wollen; und es ist ihm doch nicht befremdlich gewesen, dass die Propheten mordende Stadt auch den letzten Rettungsversuch Jesu abwies (Mt 23 37 Lc 13 34). Der sündlose Gottessohn ist auch darin ganz Mensch gewesen, dass die hoffende Liebe nie in ihm erlosch. Aber je länger desto mehr musste die Hoffnung auf die Gewinnung seines Volkes zurücktreten, musste sich der Blick in die Zukunft an die von der Volksgemeinde unterschiedene Jüngergemeinde schliessen, mussten ihr die Verheissungen Jesu zugewandt werden.

Von dieser Gemeinde bezeugt Jesus, dass seine Gegenwart sie erfüllen werde, auch, wenn sie nur zu einem Minimalbestand von zwei oder drei Gliedern jeweilig zusammentreten sollte. *οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν*, verheisst Jesus. Ein Wort, das an den Ton der im vierten Evangelium enthaltenen Reden Jesu anklingt und für die hier zur Darstellung kommende Höhenlage seines Bewusstseins eintritt. Ein Wort voll messianischen Selbstgefühls! Jesus weiss, dass er in steter persönlicher Beziehung zu seiner Gemeinde bleiben, dass er ihr im Geiste begegnen werde, wenn diese glaubensvoll, um sich zu ihm zu bekennen, zu ihm aufschauen werde. Jesus weiss sich

als das stetige Haupt seiner Jüngergemeinde unlöslich mit ihr verbunden.

Diese Gemeinde ist nun zwar schon in den Jüngern Jesu Wirklichkeit geworden, aber sie ist noch unfertig. Die Glaubensgewissheit, wie sie Petrus in einer Stunde tiefster Ergriffenheit von der Hoheit seines Meisters eignete, wie sie ihm als Offenbarung des Vaters zu teil geworden war, diese Gewissheit, dass Jesus der Christ sei, war noch nicht zur Stetigkeit und unzerstörbaren Festigkeit im Jüngerkreise gereift. Und doch konnte nur diese Gewissheit die Gemeinde Jesu tragen und ihre Glieder vereinigen. So war die Gemeinde Jesu als lebendige Glaubensgemeinde eine Wirklichkeit der Zukunft. Jesus wird sie bauen, Jesus, der im Geiste königlich in seiner Gemeinde waltet. So ruht sie auf unerschütterlichem Grunde. Die Pforten des Hades, das Todesgeschick, dem alles Irdische anheimfällt, werden sich vergeblich für die Gemeinde Gottes öffnen. Sie ist dem Hadesgeschick, dem Untergang, entnommen. Sie geht siegreich durch die Weltgeschichte hindurch; bekämpft, aber nicht überwunden.

Die in der Gemeinde lebendige, wirksame Glaubenskraft stellt sich dar in einzelnen Persönlichkeiten, in denen sie sich zu vorbildlicher Erscheinung sammelt. Und hier war es Petrus, auf welchen der Blick des Herrn sich richtete. Er hatte, allen Jüngern vorangehend, mit der Vollgewissheit des Glaubens Jesus als den Christ erkannt. So sollte er es sein, auf welchen Jesus als einen Felsen seine Gemeinde bauen wollte; nicht auf sein Bekenntnis, sondern auf seine Persönlichkeit; denn Persönlichkeiten sind es, welche das geschichtliche Leben der Menschheit bedingen, ihre Entwicklung leiten. Aber freilich auch nicht Petrus in seinen Schwankungen und Schwächen, denen er vermöge seiner impulsiven Natur leicht unterlag, ist der Felsgrund, auf dem Jesus den Bau seiner Gemeinde gründen will, sondern Petrus in seiner bekennenden Glaubensenergie, Petrus in seiner begeisterten Initiative, in seinem heldenhaften, vordringenden Geist, wie er denselben eben bezeugt hatte.

Dass dies Wort an Petrus authentisch ist, dafür legt unwiderlegliches Zeugnis die Thatsache ab, dass eben Simon, des Jonas Sohn, den Namen Kephas, Petrus, trägt. Wie soll er zu diesem Namen gekommen sein? Hat er ihn von den Aposteln empfangen, die wir im Streit über die ersten Plätze im Reiche Gottes treffen? (Mc 9 33–37 Mt 18 1–5 Lc 9 46–48). Gewiss nicht! So kann ihm nur Jesus selbst diesen Namen gegeben haben. Und in welchem Sinne?

Im Ausgang der Bergpredigt vergleicht Jesus den, der seine Worte hört und thut, einem Manne, der sein Haus auf den Felsen erbaut hat. Also das Wort Jesu, das in das Bewusstsein aufgenommen und in That umgesetzt ist, oder die Persönlichkeit, die das Wort Jesu in innerer Lebendigkeit ergriffen und in ethische Wirklichkeit verwandelt hat, ist Felsgrund. Als eine solche Persönlichkeit hatte sich hier Petrus bezeugt (Mt 7 24–27 Lc 6 47–49).[1])

In Petrus stellt sich Jesus seine Gemeinde dar, er ist ihm Repräsentant derselben; und deshalb giebt er ihm jetzt die Vollmachten, die er der Gemeinde verleiht. Ist die Gemeinde vorhanden, die vom Petrusglauben erfüllt ist und das Petrusbekenntnis ablegt, so ist sie der Träger jener Vollmachten. So kann Jesus dasselbe Recht auf Petrus und auf die Gemeinde übertragen. Die gläubige, bekennende Gemeinde ist gegenwärtig nur durch Petrus vertreten, deshalb wendet sich Jesus an ihn; aber die Gemeinde wird sich den Petrusglauben und das Petrusbekenntnis aneignen, und deshalb wird seine Vollmacht ihre Vollmacht werden. Den Inhalt derselben bildet die Gesetzgebung, die Bestimmung welche sittliche Lebensordnung den Jüngern Jesu ziemt, welches Handeln mit der Zugehörigkeit zu ihm unvereinbar ist. Dies Binden und Lösen (vgl. Jes 22 22) eignet in erster Linie Jesus selbst, dem Haupt der Gemeinde (Apok 3 7), aber in zweiter Linie auch dieser, insofern sie aus dem bekennenden Glauben an Jesus als den Christ heraus urteilt, insofern sie sich als die Gemeinde der Gegenwart Jesu bewährt. Dies ist dann ein anderes Binden und Lösen, als es die Pharisäer und Schriftgelehrten üben, welche, mögen sie binden oder lösen, den Zugang zum Reiche Gottes verschliessen (Mt 23 13 Lc 11 52), während das Binden und Lösen der Gemeinde Jesu die Thür zum Reiche Gottes, dessen Güter in ihr dargeboten werden, öffnet.

Die Gemeinde ist nun aber auch die letzte, entscheidende Instanz der Zuchtübung, sie ist mit richterlicher Gewalt betraut. Jesus weiss, dass seine Gemeinde nicht bloss nicht eine sündenfreie sein werde, sondern, dass in ihr sogar den Frieden störende Thatsünden stattfinden werden. Ein solcher Fall ist es, den Jesus

1) Es ist kein Widerspruch gegen dies Wort an Petrus, dass I. Kor 3 11 Jesus Christus als θεμέλιος, Eph 2 20 Jesus als Eckstein, die Apostel und Propheten als θεμέλιος, Apok 21 14 die zwölf Apostel als θεμέλιοι erscheinen. Wenn sich Jesus als Baumeister bezeichnet, kann er sich nicht das Fundament nennen. Das ist nur da möglich, wo, wie in den genannten Stellen, nicht vom Bauen der Gemeinde, sondern von der gebauten Gemeinde geredet wird, also vom Baumeister abgesehen.

zum Gegenstand seiner Belehrung wählt, und zwar vergegenwärtigt er diese Friedensstörung als eine solche, bei welcher nicht beide Teile, sondern nur ein Teil die Schuld trägt. Hat Matthäus diese Worte in den Zusammenhang gestellt, in dem Jesus sie gesprochen hat, so ist die Beschränkung in der Konstruktion des Falles völlig begründet. Jesus preist die suchende Sünderliebe. Dann konnte er auch nur von einer einseitigen, Sünde in sich schliessenden, Friedensstörung reden. Und was ist nun der Inhalt seiner Belehrung? Hat jemand, so hören wir, sich versündigt, so soll der Verletzte in brüderlicher Aussprache unter vier Augen den Schuldigen von seiner Schuld zu überführen suchen. Hat dieser Versuch Erfolg, so ist der Sünder für das Reich Gottes, von dem er sich durch seine Sünde ausgeschlossen hat, zurückgewonnen. Ist dieser Versuch dagegen erfolglos geblieben, so soll ein zweiter gemacht werden, nun aber mit Zuziehung eines oder zweier Zeugen (Deut 19 15). Diesen fällt es sowohl zu, thätig die Ermahnung des Gekränkten zu unterstützen, als auch festzustellen, dass derselbe alles gethan hat, den Beleidiger von seinem Unrecht zu überführen. Bleibt auch dieser Versuch vergeblich, so soll der Verletzte die Angelegenheit der Gemeinde vortragen, diese ihrerseits den Beleidiger zum Bewusstsein seiner Schuld zu führen suchen. Bleibt auch ihre Bemühung erfolglos, dann soll der brüderliche Zusammenhang mit ihm seitens des Verletzten, damit aber auch seitens der Gemeinde, deren Autorität er missachtet hat, gelöst sein. Der in seiner Sünde Verharrende steht dann ausserhalb des Verbandes der Gemeinde, so wie sich der Zöllner und Heide ausserhalb des Verbandes der Synagoge befand (Mt 18 15–18).

Dass für den Fall der Reue die Gemeinde ihm die Vergebung seiner Schuld verkündigen, und dass im entgegengesetzten Fall sie ihm das Bleiben derselben bezeugen solle, sowie dass in dem einen wie in dem andern Falle das Urteil der Gemeinde vom Urteil Gottes werde bestätigt werden, diese religiöse Seite der Gemeindezucht, wird an unserem Ort von Jesus nicht berührt. Aber der Auferstandene hat in dem uns von Johannes überlieferten Wort 20 23 diese Ergänzung dargeboten. Beide Äusserungen Jesu müssen zusammengehalten werden, die eine erläutert und ergänzt die andere. Hier wird die religiöse, nicht die moralische, dort die moralische, nicht die religiöse Beziehung zur Darstellung gebracht. Hier wird uns vergegenwärtigt, dass die Gemeindezucht für die Beziehung des von ihr Betroffenen zu Gott wirkungsvoll ist, dort wird der Weg gewiesen, den die Gemeindezucht beschreiten soll.

Es ist das Wort des Auferstandenen, im Zusammenhang mit den vorhergehenden Worten gedeutet, welches uns auf die ethische Bedingtheit der Gemeindezucht hinweist. Es ist die vom heiligen Geist erfüllte Gemeinde, die zum Träger der Zucht erwählt ist; es ist die in den Jüngern repräsentierte Gemeinde, welche sich ebenso von Jesus als Bote des Evangeliums gesandt weiss, wie sich Jesus vom Vater gesandt wusste, in deren Hand die Vollmacht einer Zuchtübung gelegt wird, welche auf die Beziehung der Seele zu Gott wirkt (20 21 22). Es ist die ideale Gemeinde, welche in der empirischen wirksam ist, oder anders formuliert, die empirische Gemeinde, insofern und insoweit sich die ideale Gemeinde in ihr verwirklicht, die mit so hohem Privileg ausgestattet wird. Einem Privileg nicht hierarchischer Willkür. Es ist ethisch begründet. Wem die wahrhaft Guten, welche vom heiligen Geist der Wahrheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit erfüllt sind, nicht die Sünde vergeben können, weil ihm die *μετάνοια* fehlt, dem vermag auch Gott, die vollkommene Wirklichkeit des Guten, die Sünde nicht zu verzeihen. Das Subjekt der persönlichen Zueignung der Sündenvergebung ist die Gemeinde des heiligen Geistes, die sich als Organ Christi weiss.

In dieser Gemeinde des heiligen Geistes wird nun auch ein Gottesdienst ausgeübt, der schlechthin ethischen Charakter trägt, ein Gottesdienst *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*. „Wenn hier von dem *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι* gesprochen wird, so ist die Frage unstatthaft, ob es sich hier um den Geist Gottes oder den Geist des Menschen handle. Nicht das Subjekt, der Träger des Geistes, kommt hier in Betracht, sondern die Qualität der Substanz, von der sich das Subjekt bestimmen lässt. Es ist das Gott und dem Menschen zukommende Element des Geistes, der Innerlichkeit, von welchem der neutestamentliche Gottesdienst ausgehen soll. Dem Geiste aber als solchem kommt wesentliche Unbedingtheit gegenüber örtlichen Schranken zu, und deshalb ist eine geistige Gottesverehrung auch als solche wesentlich örtlicher Gebundenheit enthoben. Wenn nun hinzugefügt wird, die Anbetung Gottes solle *ἐν ἀληθείᾳ* geschehen, so ist damit nicht eine neue sachliche Bestimmung der Gottesanbetung gegeben, sondern nur der Wert bezeichnet, welcher der Anbetung im Geiste zukommt. Wer Gott im Geiste anbetet, ist ein *ἀληθινὸς προσκυνητής*, er betet Gott so an, wie es Gottes Wille ist, wie es der Anbetung Gottes entspricht (Jh 4 23)“.[1])

1) Jacoby, Die konstitutiven Faktoren des apostolischen Gottesdienstes. Jahrbücher f. deutsche Theol. 1873. S. 539—40.

Aber Jesus hat seine Gemeinde nicht bloss nach der Analogie des kleinen Jüngerkreises, der sich um ihn versammelte, als seine im stetigen Wachstum begriffene heilige Familie angeschaut, sondern er hat sie auch in ihrer Weltmission in das Auge gefasst, auf der sie sich viele Persönlichkeiten angliedert, die ihr doch innerlich fremd bleiben. Er sieht es voraus, dass der Teufel Unkraut mitten unter den Weizen säen werde. Die Gemeinde Jesu, auf dem Acker der Welt angesiedelt, wird nicht das Bild sittlicher Reinheit zeigen, und sie soll auch nicht versuchen, durch Ausscheidung der ihr beigemischten unlauteren Elemente dasselbe zu verwirklichen. Bei der Beschränktheit des Blicks, die dem endlichen Geiste eignet, würde ein solcher Versuch den unerfreulichen Erfolg haben, auch Glieder der Gemeinde auszuscheiden, die vom Geiste Jesu erfüllt sind (Mt 13 24–30 36–43). Jesus hat die Anwendung der Grundsätze, welche er für die Ausübung der Gemeindezucht aufgestellt hat, und die auf der Voraussetzung ruhen, dass seine Gemeinde eine wahrhaftige Jüngergemeinde ist, auf seine Gemeinde, insofern sie sich zur Weltkirche ausgestaltet hat, verboten. Eine Zucht, die aus dem Gemeindeverbande ausschliesst, ist hier unstatthaft. Eine Gemeinde, die aus Brüdern und Schwestern besteht, soll ein Glied, das anhaltend der Einwirkung des brüderlichen Geistes widerstreitet, fernhalten; eine Gemeinde, die sich auf dem Weltacker angesiedelt hat, muss auf diese Zuchtübung verzichten.

Jesus betrachtet seine Gemeinde unter doppeltem Gesichtspunkt, als ausgesondert von der Welt und als im organischen Zusammenhange mit ihr stehend. Für jene giebt Jesus einen positiven Kanon der Zuchtübung, für diese nur einen negativen. Auf die Frage, ob und inwieweit auch diese zu disziplinarischem Handeln berechtigt sei, hat Jesus keine Antwort gegeben.

Es musste sich für Jesus ein anderes Bild seiner Gemeinde zeigen, wenn er seine Jünger in ihrem Zusammenhange mit ihm und unter einander betrachtete, und, wenn er sie sich vergegenwärtigte, wie diese in die Welt als Missionare ziehend, je länger desto mehr Scharen um sich sammelten, die sich zum Evangelium bekannten, darunter freilich auch unlautere Elemente. Jesus wusste, dass sich ohne trübende Beimischung sein Reich in der Welt nicht bauen könne. Aber er wusste auch, dass seinem Reich, weil Gottes Reich, unter allen Völkern der Erde eine Stätte bereitet werden müsse. Hat er selbst sich nach dem Willen seines Vaters in seiner Thätigkeit auf das Volk Israel beschränkt und den Zwöl-

fen während seines Erdenwandels nur eine Verkündigung innerhalb der Schranken des israelitischen Volks geboten (Mt 10 5), so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, dass er eine Sammlung der ganzen Menschheit um das Evangelium vorausgesetzt, seine Jünger zu Werkzeugen dieses Auftrags erwählt hat. Mit Recht sagt Beyschlag a. a. O. I. S. 177: „Es ist ganz undenkbar, dass Jesus hinsichtlich der Berufung der Heiden zum Reiche Gottes jemals engherziger gedacht hätte als die Propheten, in deren Augen die Offenbarungsreligion sich bereits zur Weltreligion entschränkte.“ Er hat, je mehr er die Gewissheit durch schmerzliche Erfahrung gewann, dass sich Israel als Volk ihm versagte, in der Heidenwelt die für die Aufnahme des Evangeliums empfängliche Gemeinschaft erkannt. Da die ursprünglich zum messianischen Hochzeitsmahl Geladenen dem Ruf nicht folgen, treten andere an ihre Stelle (Mt 22 1–10 Lc 14 15–24). Da die anfänglich mit der Pflege des Weinbergs Betrauten die Früchte dem Herrn desselben vorenthalten, seine Boten misshandeln, seinen Sohn töten, so wird die Verwaltung des Weinbergs ihnen entzogen und in die Hand anderer gelegt, welche bereit sind, die geforderten Früchte abzuliefern (Mc 12 1–12 Mt 21 33–46 Lc 20 9–19). Und ohne Bild bezeugt Jesus den Ersatz Israels durch Heiden in der Gemeinschaft des Reichs Gottes Mt 8 11 12 Lc 13 28 29. In der Idee des Universalismus des Gottesreichs erneuert Jesus nur die prophetische Weissagung; aber das ist das Neue seiner Verkündigung, dass die Heidenwelt an die Stelle Israels tritt; und dass er seine Boten in die Heidenwelt sendet. Ist das Reich Gottes in ihm gekommen, ist die Verwirklichung desselben an das Evangelium gebunden, so kann es sich nur dadurch erbauen, dass seine Boten auch über die Grenzen Israels hinaus die Heilsverkündigung tragen. So spricht Jesus von einer solchen universellen Heilspredigt als einer keinem Zweifel unterliegenden Voraussetzung (Mt 26 13 24 14). Und der Auferstandene hat seinen Jüngern den ausdrücklichen Auftrag universeller Heilsverkündigung gegeben und zugleich als Ritus der Aufnahme in seine Gemeinde die Taufe, welche auf das Bekenntnis des Vaters, Sohnes und des heiligen Geistes verpflichtet, gestiftet (Mt 28 19 20). Es ist selbstverständlich, dass Theologen, welche die Realität der leiblichen Auferstehung Jesu leugnen, auch dies Testament des scheidenden Heilands für ungeschichtlich erachten. Wer aber, wie wir es thun, die leibliche Auferstehung Jesu vertritt, hat keinen Grund, jene Worte des Herrn aus dem Gebiet geschichtlicher Überlieferung zu verweisen, wenn er auch Zweifel über die buchstäb-

liche Fassung der Worte Jesu hegen mag. Zu solchen würde man weniger veranlasst werden, wenn man aufhörte, die Worte *βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* als eine liturgische Formel zu betrachten. Wäre sie dies, so wäre sie gewiss ungeschichtlich. Der scheidende Heiland hat sicherlich seinen Jüngern als letztes Vermächtnis nicht eine liturgische Formel hinterlassen. Aber dies sind jene Worte auch nicht, sondern sie bezeichnen den Inhalt des bekennenden Glaubens der Jünger Jesu. Da, wo Jesus diesen in seinem Vollgehalt bezeichnen will, kann er ihn nicht anders darstellen als so, dass er ihn an den Namen des Vaters knüpft, der im Sohne sich geoffenbart, der den Sohn gesendet hat, und der im heiligen Geiste in der Gemeinde seines Reiches waltet. Man würde viel geneigter sein, den geschichtlichen Charakter dieser Worte anzuerkennen, wenn man den wesentlich geschichtlichen Charakter des vierten Evangeliums zugestände. Denn in der That, dies Abschiedswort zeigt johanneische Färbung. Es ist das Johannes-Evangelium, in dessen uns überlieferten Reden sich Jesus in seiner untrennbaren Gemeinschaft mit dem Vater bezeugt, in dem er den heiligen Geist als die das Evangelium zueignende und verinnerlichende Macht vergegenwärtigt. Vgl. 14 26. Der Sendungs- und Taufbefehl ist eine Zusammenfassung der die Abschiedsreden des vierten Evangeliums bestimmenden Gedanken.

Für die Authenticität desselben legt das gewichtigste Zeugnis die Bedeutung ab, welche die apostolischen Schriften der Taufe zuerkennen. Nicht die Johannestaufe, die sich in der Taufe der Jünger Jesu während seiner Wirksamkeit fortsetzte, im Lichte alttestamentlicher Weissagung gedeutet, kann es begreiflich machen, dass die apostolische Gemeinde in der Taufe die Heilsvermittelung, den Vollzug der Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus, erkannte. Dies ist nur dann möglich, wenn wir voraussetzen dürfen, dass der Auferstandene die Taufe als Eintritt in die Verbindung mit ihm und damit auch mit dem Vater und dem Geiste gestiftet hat.

Jesus hat also seinen Jüngern den Auftrag gegeben, auch der Heidenwelt das Evangelium zu verkündigen, und sie haben nicht daran gezweifelt, dass diese Aufgabe von ihnen erfüllt werden müsse. Nur darüber herrschte noch nicht die ausreichende Klarheit, ob die Heiden an das mosaische Gesetz zu binden seien oder ausschliesslich an die im Evangelium beschlossene Lebensgestaltung. Das war die Frage, welche einen so starken Gegensatz in der

apostolischen Gemeinde hervorrief. Die Jünger, welche ihr erhöhter Meister als Salz der Erde und Licht der Welt bezeichnet hatte (Mt 5 13–16), wussten sich zu einer Weltmission berufen, aber sie bedurften der Erleuchtung durch den Geist Gottes, um den Weg zu erkennen, den sie hier zu beschreiten hatten.

Auch die Stiftung der Abendmahlsfeier müssen wir hier in den Kreis unserer Betrachtung hinein ziehen; nicht sowohl, um festzustellen, welchen Inhalt Jesus derselben gegeben, als vielmehr, um zu bestimmen, welche Aufgabe er damit der Jüngergemeinde gestellt hat. Unser Interesse richtet sich daher auf die Worte: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησιν* (I. Cor 11 25 Lc 22 19), *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (I. Cor 11 25).

Wenn wir hier dem Bericht des Apostels Paulus, an den sich Lucas angeschlossen hat, folgen, so bestimmen uns dazu mehrfache Erwägungen. Der paulinische Bericht ist der älteste, den wir besitzen, und zwar ein Bericht, den Paulus auf den Herrn selbst zurückführt; wie wir dies Urteil verstehen, auf eine authentische Mitteilung der Urapostel, die auf Paulus den unmittelbaren Eindruck der Wahrheit machte, auf Grund eines inneren Zeugnisses des Geistes ihm als etwas erschien, was vom Herrn käme, was durch den Mund des Gewährsmannes der Herr selbst zu ihm spräche.[1])

Aber etwas anderes tritt hinzu, um unser Vertrauen zu diesem Bericht zu begründen. Für Paulus ist die Abendmahlsfeier nicht ein Erinnerungsmahl, oder dieses Moment ist doch ein untergeordnetes. Wir entnehmen dies nicht den unmittelbar auf das Abendmahl sich beziehenden Worten des Apostels, sondern seiner Gesamtanschauung vom Tode und der Auferstehung Jesu. Diese sind ihm Thatsachen, die, wenn auch der Vergangenheit angehörig, doch eine gegenwärtig wirksame Kraft ausüben, die sich im religiös-sittlichen Leben der Christen offenbart. Wir treten in eine mystische Gemeinschaft mit dem Tod und der Auferstehung Christi durch die Taufe (Röm 6); in der Taufe erfahren wir diese geschichtlichen Vorgänge als gegenwärtige Lebensmächte. Dass diese Vorgänge der Vergangenheit angehören, tritt ganz hinter der Thatsache zurück, dass sie ihrer inneren Bedeutung nach in das Gebiet des Heilsbestandes der Gegenwart fallen. Paulus hatte daher seiner Gesamtanschauung nach durchaus keinen Anlass, in

1) Vgl. R. A. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi. Königsberg i. Pr. 1896. S. 38.

freier Reproduktion der Stiftungsworte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* hinzuzufügen. Hat er dies doch gethan, so ist es geschehen, weil ihm dies Wort als Stiftungswort Jesu überliefert wurde.

Für ganz irrig halte ich es aber, deshalb der Redaktion des Matthäus und Marcus den Vorzug zu geben, weil dieselbe kürzer, präziser ist. Ich kann hier nur wiederholen, was ich in dem früher citierten Aufsatz gesagt habe. Die Redaktion des Matthäus und Marcus giebt die Stiftungsworte im liturgischen Stil wieder, der Prägnanz der Worte, Konzentration der Darstellung, lapidarische Bezeichnung fordert. Wir erkennen hier Bestandteile der ursprünglichen Abendmahlsliturgie. „Daher scheint uns die Paulinische Redaktion nicht sowohl der liturgischen als der homiletischen Darstellungsweise anzugehören. Und was ist wahrscheinlicher, dass der Herr sein so bewegtes Herz in dem knappsten Ausdruck oder dass er es in der freier sich entfaltenden Rede ausgesprochen habe? Wir entscheiden uns für das letztere. Das volle, innerlich erregte Gemüt, wenn es sich auch nicht in breiten Reden ergeht, hat doch das Bedürfnis, sich durch eine hingebende Selbstbezeugung zu befriedigen.“[1])

Endlich noch eines. Die apostolische Gemeinde lebte im Bewusstsein der steten Gegenwart ihres erhöhten Herrn. Ihre Rückschau auf den vergangenen Erdenwandel Jesu war immer mit dem Aufschauen zum gegenwärtigen Fürsten des Lebens verbunden. Ihr Erinnern war ein Erinnern an die Worte und Werke Jesu, aber nicht ein Erinnern an ihn selbst. So ist eine Einfügung dieser Worte seitens der Gemeinde schwer glaublich. Wohl aber verstehen wir es, dass Jesus, dessen Gemüt von der Wehmut des Scheidens erfüllt ist, diese Worte der bittenden Liebe an seine Jünger gerichtet hat. Nur als Scheideworte sind sie voll und ganz motiviert. Ich kann nicht anders, als sie zu dem Authentischen der Stiftungsworte zu zählen, weil in ihnen das Persönliche, Subjektive, das Gemüt zum Ausdruck kommt. Es müsste uns befremden, wenn Jesus in dieser Abschiedsstunde nur der Heilsbedeutung seines Todes, der darin beschlossenen Bundesstiftung, gedacht, nur objektiv geredet hätte.

Und so liegt denn darin die ethische Wegweisung, die Jesus seinen Jüngern gegeben hat, sie sollen, so oft sie eine Mahlzeit halten, welche Jüngermahlzeit, Gemeindemahlzeit ist, und in welche

1) Jacoby a. a. O. S. 541. 2.

der Genuss eines mit Wein gefüllten Kelches aufgenommen ist, das Bewusstsein, dass sein Tod die Stiftung eines neuen Bundes ist, in sich befestigen, zugleich aber das Bild seiner Persönlichkeit in liebender Erinnerung in sich aufnehmen. Jesus hat das Abendmahl gestiftet als das Mahl, welches den Glauben an ihn, aber auch die Liebe zu ihm stärken solle.

Achtzehntes Kapitel.

Die Familie.

War für Jesus die Jüngergemeinde der Kreis geworden, in dem und für den er lebte, nachdem er in seine Berufsarbeit eingetreten war, so hatte er doch damit nicht aufgehört, die Beziehungen der Liebe zu der Familie, welcher er durch die Geburt angehörte, zu bewahren, soweit dies mit der Aufgabe und Berufsstellung, die er von seinem himmlischen Vater empfangen hatte, vereinigt werden konnte.

Freilich zeigt uns die evangelische Geschichte mehr den Gegensatz, in welchem er zu seinen Angehörigen stand, als die Bethätigung seiner Liebesgemeinschaft mit denselben. Wir empfangen den Eindruck, dass Jesus in seinem Hause innerlich vereinsamt war, kein Verständnis für sein eigenartiges Verhältnis zu Gott, für die Wirksamkeit zur Aufrichtung des Reiches Gottes fand. Zeigt uns die Erzählung vom zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel, dass ihm die Eltern ein grosses Mass freier Bewegung gestatteten, in dem gewissen Vertrauen, dass er ihre Erwartungen nicht täuschen werde, so doch auch, dass Maria und Joseph die Interessen nicht kannten, welche den Knaben bewegten, dass sie ihn da zuletzt suchten, wo sie ihn zuerst hätten suchen sollen. Es ist das schmerzliche Gefühl innerer Vereinsamung in seinem Hause, das sich in der Erwiderung des Jesusknaben auf den Vorwurf der Mutter ausspricht. Wir vernehmen hier den Ton der Klage und Anklage. Aber wie schonend und pietätsvoll klingt der Tadel, er ist in seine Worte gleichsam nur hineingehaucht, er ist Jesus nur durch die Notwendigkeit der Rechtfertigung abgedrungen und geht nicht weiter, als diese es fordert.[1]) Und so hat denn auch das Erwachen des Sebstbewusstseins Jesu als Sohnes Gottes den kindlichen Gehorsam gegen die Eltern nicht erschüttert. Unentwegt hat Jesus seine Sohnespflichten gegen sie erfüllt und sich ihnen

1) H. Jacoby, Jesus Christus und die irdischen Güter. Barmen 1875. S. 20.

untergeordnet (Lc 2 42–52). Der Gegensatz zwischen Jesus und seiner Familie, der einen tragischen Zug seines Kindheitslebens bildet, vertiefte und verschärfte sich, als Jesus in seine Berufsarbeit eingetreten war. Die Seinen verstanden ihn nicht nur nicht, seine Wirksamkeit wurde ihnen ein Gegenstand des Anstosses. Sie missbilligten sie, suchten ihn derselben zu entziehen. Seine fortreissende Predigt vom Reiche Gottes, die Bewegung, die er im Volke hervorrief, die Gefahren, denen er entgegenging, beunruhigten sie. Sein Thun erschien ihnen im höchsten Masse unbesonnen. Sie teilten die Meinung vieler, dass Jesus die Klarheit des Geistes verloren habe, er erschien ihnen wie ein Rasender. Sie wollten sich seiner bemächtigen, ihn festhalten und zur Ernüchterung in die Stille des elterlichen Hauses zurückführen. Diesem Versuch, ihn an der Erfüllung der vom Vater ihm gestellten Aufgabe zu hindern, musste Jesus die schärfste Zurückweisung entgegenstellen; musste es aussprechen, dass die Gesetze der Pietät und natürlicher, verwandtschaftlicher Liebe ihre Geltung verlören, wenn sie ihn von seiner Berufsthätigkeit zurückzuhalten angewandt würden. Für ihn als Messias, als König des Reiches Gottes, gab es nur die Gemeinde der Gläubigen, die sein Wort und den Willen seines himmlischen Vaters erfüllte. Das war die heilige Familie, der er, die ihm gehörte. Mutter, Brüder und Schwestern fand er hier. Die durch natürliche Beziehungen es waren, mussten seine Jünger werden, um innere Gemeinschaft mit ihm zu gewinnen. Ihr leiblicher Zusammenhang mit ihm gab ihnen kein Anrecht auf ihn. Jesus als messianischer König verlor Mutter, Brüder und Schwestern, sie waren für ihn nicht vorhanden (Mc 3 21 31–35 Mt 12 46–50 Lc 8 19–21). So hat denn auch Jesus die Seligpreisung seiner Mutter, weil sie begnadigt worden, ihn unter ihrem Herzen zu tragen, ihn zu säugen, scharf zurückgewiesen und nur die Beseligung anerkannt, welche aus dem Hören des Wortes Gottes und der Beobachtung desselben entsteht. In seinem Reiche ist kein Raum für Vorzüge der Geburt, hier gelten nur ethische Werte (Lc 11 27 28).

Wären wir nur auf die synoptischen Berichte angewiesen, so wäre das Urteil, mit dem wir diesen Abschnitt einleiteten, nicht zu begründen; zeigen sie uns doch nur den Gegensatz, in dem Jesus zu den Seinen stand, rufen sie doch den Eindruck in uns hervor, dass Jesus den inneren Zusammenhang mit seiner Familie völlig gelöst hatte. Dass dies nicht der Fall war, lassen die Synoptiker nur durchblicken. Denn, wenn sich die Familie Jesu bemächtigen, ihn wieder in die Stille des Hauses zurückführen wollte,

so zeigt dies Begehren zwar ihre völlige Verständnislosigkeit für seine Wirksamkeit, aber doch auch zugleich ihre natürliche Liebe zu dem nach ihrer Meinung verirrten Gliede. Und es ist nicht wahrscheinlich, dass sich dies Begehren würde bethätigt haben, dass der Versuch, Jesus zurückzuführen, der doch nicht ein Versuch der Gewaltthätigkeit sein konnte, würde unternommen sein, wenn nicht eine Empfänglichkeit für einen ausgeübten moralischen Druck bei Jesus hätte vorausgesetzt werden können. Da ist es nun das Evangelium des Johannes, das die Lücken ergänzt, welche die synoptischen Berichte lassen. Wohl zeigt auch dieses die innerliche Vereinsamung Jesu inmitten der Seinen; wir hören das Wort zur Maria: *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ,γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου*, durch welches Jesus die volle Freiheit seines Handelns behauptet, jede Einwirkung auf seine messianische Wirksamkeit ablehnt; aber wir sehen doch Jesus in Gemeinschaft mit den Seinen, sehen ihn in ihrer Begleitung auf der Hochzeit in Kana erscheinen (2 1–11). Auch hier hören wir, dass den Seinen der Glaube an ihn fehlt, wenigstens den Brüdern, der Glaube, der den Messias auch in der schlichten Prophetengestalt erkennt; aber wir erblicken ihn doch in Gemeinschaft mit den Brüdern; wir erfahren doch, dass der Verkehr mit ihnen nicht aufgehört hatte! (7 3–5). Es ist endlich Johannes, der uns das an ihn und an Maria gerichtete Wort des sterbenden Heilands überliefert hat, das uns einen so tiefen, bewegenden Blick in das Herz Jesu thun lässt. Wenn Jesus seine Mutter der Liebespflege des Jüngers anvertraut, der seinem Herzen am nächsten stand, dann dürfen wir darin nicht einen Erweis der Fürsorge Jesu für das leibliche Wohl der Mutter erkennen, einer solchen bedurfte sie nicht, das Haus ihrer Kinder stand ihr offen. Auch dies wird nicht der Grund gewesen sein, dass diese noch nicht zum Glauben an Jesus gekommen waren, denn bald sollten sie zu den Gläubigen gehören, und diese Hoffnung wird auch Jesus nicht fremd geblieben sein. Was ihn bewog, Maria der Obhut des Johannes anzuvertrauen, ihm die Kindespflicht gegen seine Mutter aufzulegen, war die Gewissheit, dass fortan Maria, in welcher der Glaube an ihn sich zu entfalten anfing, nur in dem Gedanken an ihn leben werde, dass die Erinnerung an ihn ihr Lebenselement bilden werde. Wer aber konnte mehr als Johannes dies ihr Bedürfnis erfüllen, wer aus einem reicheren Schatz eigener Erlebnisse schöpfen, jene wenigen unvergesslichen Jahre zu geistiger Gegenwart machen und so dem Mutterherzen geben, wonach es vor allem verlangte, wer konnte durch dieses Darbieten heiligster Erinnerungen auf zartere

Weise ihr noch schwaches Glaubensleben stärken und weiterführen als er, als der Jünger, dem sich der Herr wie keinem anderen erschlossen, der wie kein anderer in das innerste Geheimnis seines Lebens geblickt hatte! (19 26 27).

Und, wie Jesus selbst mit liebewarmem Herzen am Kreuze seiner Mutter gedacht hat, so ist er auch für die Aufrechterhaltung des vierten Gebotes eingetreten und den Pharisäern und Schriftgelehrten entgegen, welche es gestatteten, als Spende dem Tempelschatz zu weihen, was nach Gottes Willen zur Unterstützung der bedürftigen Eltern hätte verwendet werden sollen (Mc 7 9—13 Mt 15 4—9).

Der Hochhaltung des Pietätsverhältnisses der Kinder gegenüber den Eltern entspricht die Wertschätzung der Ehe. Jesus sieht es als die Regel an, dass der Mensch ehelich lebe. Doch setzt er auch voraus, dass es Persönlichkeiten giebt, welche auf die Ehe verzichten, um ausschliesslich der Arbeit für das Reich Gottes zu leben. Persönlichkeiten, welchen es gegeben ist, dieses Opfer zu bringen, und die den Drang in sich fühlen, sich ganz in den Dienst der Arbeit für das Reich Gottes zu stellen. Darin liegt nicht eine Geringschätzung der Ehe seitens des Herrn, wohl aber spricht Jesus damit aus, dass Zeiten eintreten können, in welchen die Zwecke des Reiches Gottes, des höchsten Guts, mehr durch Verzicht auf die Ehe als durch das Eingehen einer Ehe gefördert werden (Mt 19 11 12).

Die Ehe selbst hat Jesus auf die höchste ethische Stufe erhoben. Auf die Schöpfungsgeschichte der Genesis zurückgehend, erkennt er in der Ehe eine unauflösliche Vereinigung zwischen Mann und Weib, der eine solche Innigkeit und Zartheit eignet, dass schon das begehrende Anschauen eines fremden Weibes seitens des verheirateten Mannes einen, freilich im Innern des Herzens stattfindenden, Ehebruch, bilde (Mt 5 28). Dass bei dieser idealen Auffassung der Ehe dieselbe einen unlöslichen Charakter besitzt, die durch die alttestamentliche Gesetzgebung gestattete Auflösung der Ehe nur ein Zugeständnis an den niederen sittlichen Bildungsstand des israelitischen Volkes darstellt, welches der in der Stiftungsurkunde sich bezeugenden Idee der Ehe widerspricht, daher für die Ehescheidung in der Jüngergemeinde des Reiches Gottes die Existenzbedingungen fehlen, ist eine Gewissheit, die sich Jesus aus der idealen Begriffsbestimmung der Ehe ergiebt.

Dass nun Jesus doch Ehescheidung im Falle des Ehebruchs sollte zugelassen haben, ist von vorn herein als sehr unwahrschein-

lich zu beurteilen. Einmal hat Jesus schwerlich vorausgesetzt, dass in seiner Jüngergemeinde der Fall der *πορνεία* eintreten werde; sodann entspricht es nicht seiner Lehrweise, kasuistisch festzusetzen, unter welchen Bedingungen von allgemein giltigen Gesetzen des Reiches Gottes abgewichen werden dürfe. Nur diese Grundgesetze hat er ausgesprochen.

Diese Voraussetzung wird nun bestätigt, indem nur das Matthäus-Evangelium Jesus den Ehebruch als Scheidungsgrund gestatten lässt, während Marcus und Lucas diese Ausnahme Jesus nicht in den Mund legen. Dem entspricht es denn auch, dass nach Matthäus die Pharisäer Jesus fragen: *εἰ ἔξεστιν ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, nach Marcus schlechthin: *εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι*. Nach Matthäus hat Jesus die Scheidungsgründe beschränkt, nach Marcus und Lucas die Scheidung schlechthin verboten. Es kann nicht zweifelhaft sein, wer des Herrn Worte geschichtlich treu wiedergegeben hat. (Mt 5 31 32 19 3–9 Mc 10 2–12 Lc 16 18).[1])

Wie Jesus die Ehe auf die denkbar erhabenste ideale Höhe gestellt hat, so hat er auch dem Schmuck und Segen der Ehe, den Kindern, eine Würde und Hoheit verliehen, die ihnen den höchsten Wert verbürgen. Im Thun Jesu erkennen wir die Verschmelzung der natürlichen Liebe zu den Kindern, wie sie zartem freundlichen Sinn eignet, mit der Zuwendung zu ihnen, die sie als ethische Wesen beurteilt, denen die höchsten Aufgaben gestellt und die höchsten Güter verheissen sind. Er schliesst sie in seine Arme, aber er legt auch in fürbittender Segnung seine Hände auf sie. Er erkennt in ihrer Anspruchslosigkeit und Empfänglichkeit für gebende Liebe, in ihrer Demut und ihrem Vertrauen, den Sinn vorgebildet, der den Zugang zum Reiche Gottes erschliesst. Kinder mit Kindessinn sind empfänglich und berufen, in das Reich Gottes einzutreten (Mc 10 13–16 Mt 19 13–15 Lc 18 15–17). „Oft zeichnet er das Paradies des Vaterhauses. Die Kindlein sitzen um den Tisch der Eltern. Die Hunde warten auf die herabfallenden Brocken (Mc 7 27 28 = Mt 15 26 27). Wird es aussen dunkel,

---

1) Dass nach Mc 10 12 die Möglichkeit vorausgesetzt wird, dass das Weib sich von ihrem Manne scheide, ist ein Zusatz des Evangelisten, in welchem er, völlig im Geiste Jesu, eine Anwendung von dem Grundsatz, den Jesus in Beziehung auf jüdisches Eherecht, das eine Scheidung der Ehe durch die Initiative der Frau nicht kennt, ausgesprochen hat, auf die Möglichkeiten macht, die auf dem Gebiet des römischen Rechts entstehen konnten.

so leuchtet innen das aufgesteckte Licht für Alle, die im Hause sind (Mc 4 21 Lc 8 16 11 33 Mt 5 15). Auch Nachbarn und Nachbarinnen finden sich ein, wenn einmal im Hause Festfreude einkehrt (Lc 15 6 9). Abends ruhen die Kinder beim Hausvater in der Kammer (Lc 11 7). Auf keiner Partie des Familienlebens ruht der Blick mit so viel Teilnahme, wie auf diesen Kindern; sie erfreuen und lieben zu können, ist eine wunderbare Lichtseite auch an der argen menschlichen Natur (Mt 7 11 = Lc 11 13)."[1])

Neunzehntes Kapitel.

Die Geselligkeit. Das Schöne.

In der Geselligkeit erweitert sich das Haus und wird der Mittelpunkt freundschaftlicher Beziehungen. Die Feste des Hauses werden die Feste der Freundschaft. Für die Freundschaft und die Geselligkeit war Jesus erschlossen. Für die Freundschaft! Gewiss ist Jesus insofern freundlos geblieben, als er niemand fand, dem er sich ganz erschliessen konnte. Der sündlose, eingeborene Sohn Gottes fand keinen ebenbürtigen, völlig auf gleicher Höhe stehenden Freund und konnte ihn nicht finden. Aber doch standen unter seinen Jüngern und Jüngerinnen die einen ihm innerlich näher, die anderen ferner; und warum sollten wir nicht diese näheren Beziehungen unter den Gesichtspunkt der Freundschaft stellen! Petrus, Jacobus, Johannes bilden unter den Jüngern Jesu einen engeren Kreis, sie sind seine Vertrauten, vgl. Mc 9 2 Mt 17 1 Lc 9 28 Mc 14 33 Mt 26 37; und unter diesen ist es Johannes, dem Jesus in gesteigertem Masse seine Liebe schenkt (Jh 13 23 19 26 20 2 21 7 20). Auch Lazarus wird von Jesus durch den Freundesnamen ausgezeichnet (Jh 11 3 11); Thränen fliessen aus den Augen Jesu, da ihm der Tod des Freundes mitgeteilt wird Jh 11 35. Und ebenso sind es freundschaftliche Beziehungen, die Jesus mit den Schwestern des Lazarus, mit Martha und besonders mit Maria, verbinden. Ihr Haus in Bethanien ist eine Stätte, an der Jesus gern weilt, wo er Erquickung sucht und findet Jh 11 1 u. d. f. 12 1 u. d. f. Mt 21 17 Mc 11 11 Lc 10 38).

Gewiss waren diese freundschaftlichen Beziehungen darin begründet, dass die genannten Jünger und Jüngerinnen Jesu für das Evangelium ein hohes Mass von Empfänglichkeit und Verständnis zeigten; aber wurzelt nicht alle Freundschaft darin, dass

1) Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, S. 113.

die Bestrebungen, die uns erfüllen, bei anderen eine lebhafte Teilnahme finden, dass wir uns in Folge dessen zu ihnen, sie sich zu uns hingezogen fühlen? Fest gegründete Freundschaften, welche im Wechsel der Jahre bleiben, wurzeln in der Gemeinsamkeit der Gesinnungen. Diese verband Jesus mit seinen Jüngern, wieviele Gedanken des Herrn ihnen auch fremd blieben; und deshalb nennt sie Jesus Freunde (Joh 15 15), aber unter ihnen waren einzelne, die tiefer in das Geheimnis des Evangeliums hineinblickten, für die Persönlichkeit, das Wort und Werk Jesu ein eindringenderes Verständnis zeigten; mit ihnen wusste sich Jesus durch ein innigeres Band der Freundschaft vereinigt.

Wie sich Jesus einer Freundschaft erschliesst, welche im Glauben an ihn wurzelt, so pflegt er auch gesellige Beziehungen zu Hausgemeinschaften, die gern sein Wort hören. An den Mahlzeiten solcher gastlichen Häuser nimmt er Teil. Im Gegensatz zum asketisch gerichteten Täufer zieht er sich nicht von heiteren, unschuldigen Festen zurück, unbeirrt durch die Verleumdung: „Siehe, wie ist der Mensch ein Fresser und ein Weinsäufer“ (Mt 11 19). Wir finden ihn in Kana bei der Hochzeitsfeier, zu Bethanien im Hause der Maria und Martha, im Hause Simons (Mt 26 6 Mc 14 3 Lc 7 36 u. d. f.), im Hause Levis oder des Simon Petrus (Mt 9 9–13 Mc 2 13–17 Lc 5 27–32 Mt 8 14 15 Mc 1 30 31 Lc 4 38 39). Gern stellt Jesus nach alttestamentlichem Vorgang (Prov 9) die Gemeinschaft der Genossen des Reiches Gottes in dem Bilde festlicher Mahlzeit dar (Mt 22 1–14 Lc 14 15–24 Mt 8 11 Lc 13 29). In festlicher Stimmung fühlt sich Jesus und will sie auch in seinen Jüngern hervorrufen, wenn er auch weiss, dass die Hoffnung weckende Gegenwart einer schmerzlichen Zukunft weichen wird, deren dunkle Schatten sich schon oft über seine Seele breiten (Mc 2 19 20 Mt 9 15 Lc 5 34 35).

Dagegen bezieht sich die Mahnung, zum Gastmahl nicht Freunde, Verwandte, wohlhabende Nachbaren, welche zu vergelten vermögen, einzuladen, nicht auf das gesellige Leben, sondern Jesus fordert hier in anschaulicher Weise zu uneigennütziger Liebe auf. Das Gastmahl, von dem hier geredet wird, liegt ausserhalb des Gebietes festlicher Geselligkeit, es ist ein Akt der Wohlthätigkeit (Lc 14 12–14 6 32 33 Mt 5 46).

Festliche Geselligkeit trägt ästhetischen Charakter, breitet über das menschliche Leben den Schein der Schönheit. Jesus würdigt auch diesen. Er missbilligt, dass ein Gast nicht in festlichem Kleide erscheint (Mt 22 11 12), lobt es, dass hingebende

Liebe ihn mit kostbarem Öle salbt (Mc 14 3–9 Mt 26 6–13 Lc 7 38 Jh 12 1–8). Für das Schöne ist Jesu Sinn erschlossen. Liebevoll versenkt er sich in das Leben der Natur, es übt auf ihn einen Reiz aus, dem er willig folgt. „Gern blickt er in die geheimnisvolle Werkstätte ihrer bildenden Thätigkeit. In der Vogelwelt, die nicht säet, nicht erntet und doch vom himmlischen Vater genährt wird, in den Lilien auf dem Felde, die nicht arbeiten und spinnen und doch so herrlich gekleidet sind, erkennt er des Vaters fürsorgende Liebe. Die Entwicklung der Pflanzen und Bäume gestaltet sich ihm zum Bilde des Himmelreichs und ihrer Bürger. Das Senfkorn, der Weizen, der Feigenbaum, der Weinstock stellen seine eigenen, seines Reiches, seiner Jünger Geschicke dar. Das Licht und das Auge, das Licht und die Finsternis, das Wasser des Lebens, der angeschwollene Strom, der den Felsen nicht unterhöhlt, und, was auf ihm gebaut ist, nicht erschüttert, während er alles zerstört, was auf Sandgrund ruht, die Fische des Sees, die Herde und die Gefahren, die ihr drohen, die Henne und die Küchlein, auf alle diese bunte Mannigfaltigkeit, der die Erde die Stätte des Daseins und den Schauplatz der Wirksamkeit bietet, ist sein sinnender Geist liebevoll gerichtet.“[1])

Und wie Jesus für das Naturschöne offene Augen hat, so dürfen wir vielleicht voraussetzen, dass auch das Kunstschöne ihm nicht fremd geblieben ist. Sein Schmerz über den bevorstehenden Fall Jerusalems galt gewiss in erster Linie dem Untergang des religiösen Mittelpunkts Israels, dem schweren Geschick, das seine Bürger treffen sollte; aber, ob nicht auch die Trauer, dass des Tempels Schöne dahin schwinden, dass aller Bauschmuck der Stadt zerstört werden solle, seine Seele schmerzlich bewegt hat? (Lc 19 41–44 21 5–7 Mt 24 1 2 Mc 13 1 2.)[2])

Aber nicht nur Erschlossenheit der Seele für das Schöne zeigt Jesus, er ist auch im ästhetischen Gebiet produktiv, ihm eignet rednerische und dichterische Gabe. Nicht bloss durch den Inhalt, sondern auch durch die Gestalt der Rede machte Jesus einen tiefen Eindruck auf die Hörer. Er erschien ihnen mit einer *ἐξουσία* ausgestattet, einer von Gott verliehenen Vollmacht (Mt 7 29

1) Jacoby a. a. O. S. 30.

2) Es ist zu beachten, dass Jesu Weissagung über die Zerstörung des Tempels an den Hinweis der Jünger auf die Festigkeit und Schönheit der Tempelgebäude und die darin befindlichen Votivgeschenke anknüpft. (Mc *ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί*; Lc *ὅτι λίθοις καλοῖς καὶ ἀναθέμασιν κεκόσμηται*).

Lc 4 32). Er sprach frei, bestimmt, kräftig, sein Wort wandte sich an die Gesinnung, bewegte sie, mahnend, warnend, tröstend. Seine Rede war ausgezeichnet durch gewinnende Anmut (Lc 4 22). Kraft und Lieblichkeit eignete ihr in gleichem Masse. Die Fülle ewigen Lebens quoll aus seinem Wort hervor und teilte sich mit (Jh 6 68), Gottes Geist erfüllte dasselbe (Jh 6 63). Es war der allgemeine Eindruck seiner Rede, so habe noch niemals ein Mensch geredet (Joh 7 46). Er redet in Gnomen, bald scharf zugespitzten, die wie ein Rätselwort klingen, sich tief dem Geist einprägend, zum Nachsinnen reizend, bald in weiter sich aussprechenden, die doch nie breit werden. Er redet anschaulich, in Bildersprache, die bald aus dem Naturleben, bald aus den Vorgängen des Menschenlebens schöpft. Aber seine dichterische Kraft entfaltet Jesus, wenn er in Gleichnissen oder gleichnisartiger Rede die Geheimnisse des Gottesreichs darstellt. „Sie sind, sagt Jülicher,[1]) freie Schöpfungen einer vornehmen Einbildungskraft, so gelungen, dass man beim Hören und Lesen garnicht an ihren poetischen, fiktiven Charakter erinnert wird, dass es einem ist, als gehörte das Alles selbstverständlich so, wie es da ist, und von jeher zusammen.“ „In unerschöpflicher Fülle quellen in seinem Geiste die Bilder auf; immer wieder neue Farben hat er zur Hand, immer neue Verbindungen der alten Farben.“ „Erstaunlich ist da der Reichtum Jesu, wie er umherwandert in allen Tiefen des Menschenherzens, in allen Strassen und Schlupfwinkeln des familiären nnd des öffentlichen Lebens. Wenn er ein Gebiet mehrmals betritt, wie ein Vater mit zwei ganz verschiedenen Söhnen Lc 15 und Mt 21 vorgeführt wird, so geschieht das in einer Weise, dass von Selbstplagiat keine Rede sein kann. Kinder und Väter in Mt 21 sind doch ganz anders geartet und gezeichnet wie in Lc 15 — wenige Leser würden bei der einen Scene sich an die andere erinnert finden. Mit scharfem Blick hält sein Auge das Unscheinbarste und Kleinste so sicher fest, wie das Höchste und Einflussreichste. Das Senfkörnlein hat er in seiner Entwickelung beobachtet und den Feigenbaum; nicht minder weiss er in den Palästen der Grossen Bescheid wie auf dem Hühnerhof; was znm Kriegführen gehört, ist ihm nicht fremder, als wie es auf dem Feld und im Haus die Knechte, unterm Tisch die Hündlein, auf dem Markt die Kinder treiben.“[2]) „Trotz seines Reichtums ist dieser Parabelredner nie der Gefahr, der Versuchung erlegen, mit seinen Gaben zu prunken, zu viel zu

1) Die Gleichnisreden Jesu. Freiburg i. B. 1888. S. 156.
2) Jülicher a. a. O. S. 158.

bieten. Er ist einfach geblieben: hat nur solche Dinge und Verhältnisse zu seinen Parabelbildern verwendet, die dem ganzen Volke bekannt und vertraut waren.“[1]) „Jesus besass den Schwung eines Propheten, war von tiefem Gefühl und reich an Bildern, und doch ist ihm der Gedanke das Höchste, und unter seiner Führung lernt man Himmel und Erde kennen; in seinen Parabeln wird die Freude des Morgenländers an bunten Bildern, wie das Sehnen des Abendländers nach klaren Gedanken zufriedengestellt, er gehört wirklich nicht einer Nation oder einem Völkerkreise nur an; seine hohe Orginalität steht über den Gegensätzen.“ „Als Meister bewährt er sich hier im Sinne der Kunst; soweit wir bis jetzt wissen, ist Höheres und Vollendeteres auf diesem Gebiete garnicht zu leisten. Allen Ansprüchen, welche aus Wesen und Zweck der Parabel sich ergeben, genügt er aufs beste; der pädagogische Zweck wird erreicht und der immanente rhetorisch-ästhetische unbewusst ebenfalls. Diese Parabeln überzeugen, sie nehmen den anschauenden Sinn gefangen, rühren das Gemüt, entwaffnen oder bewaffnen den Willen. Der Meister ist bei Niemandem in die Schule gegangen, hat auch Niemandem Farben oder Pinsel gestohlen; was er giebt, hat er allein erfunden.“[2])

Zwanzigstes Kapitel.

Das öffentliche Leben.

Wir wenden uns jetzt der Aufgabe zu, uns die Stellung Jesu zum öffentlichen Leben und die Wegweisung, die er uns hier gegeben hat, zu vergegenwärtigen. Unseren Ausgang nehmen wir von den Beziehungen Jesu zum Staat. Es unterliegt keinem Zweifel, dass dieselben durchaus kühle waren und sein mussten. Ein Israelit, der von nationalem Bewusstsein, von Liebe zu seinem Volke erfüllt war, konnte nicht warmherzig und begeistert zum römischen Kaisertum und zum Vasallen-Fürstentum des Herodes emporblicken. Aber ebensowenig hatte die staatliche Ordnung von Jesus zu fürchten. Die politischen Hoffnungen seines Volkes, jene revolutionären Bestrebungen, teilte er nicht. Allen Versuchen, die ihm nicht Versuchungen wurden, ihm eine irdische Davidskrone auf das Haupt zu setzen, entzog er sich. Er wusste, dass ihm sein himmlischer Vater das Königtum des Reiches Gottes, das nicht natürliche Art hat, das geistig, ethisch geartet ist, verliehen hatte. In der Fremd-

1) Jülicher, a. a. O. S. 159.
2) Jülicher, a. a. O. S. 179.

herrschaft Roms erkennt Jesus einen Thatbestand, der Israel verpflichtet. Israel ist sittlich gebunden, dem Kaiser Zins zu geben. Es hatte sich durch den Gebrauch der kaiserlichen Münze in Handel und Wandel der Hoheit des römischen Kaisers unterworfen, so durfte es sich nicht der Steuerleistung entziehen. Es musste dem Kaiser geben, worauf der Kaiser ein Anrecht hatte. Jesus hat damit nicht entschieden, dass es des Christen Pflicht sei, jedem Usurpator, der jeweilig Macht ausübt, zu gehorchen; wohl aber, dass er da Gehorsam zu leisten habe, wo er sich den Schutz und die Ordnung einer Staatsgewalt gefallen lässt, sie geniesst. Und da Jesus dies für seine eigene Person gethan hat, so ist er gewiss gewesen, dass das vorsehungsvolle Walten Gottes den Römern die Herrschaft über Israel gegeben hatte; wie er in der Machtbefugnis des Pilatus über sein Leben ein von Gott, ἄνωθεν, ihm verliehenes thun Können erblickt (Jh 19 11).

Diese Forderung Jesu, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, ist nun formell koordiniert, inhaltlich subordiniert dem Gebot, Gott zu geben, was Gottes ist. Damit hat Jesus ein Gebiet des sittlichen Handelns ausgesondert, in welches keine politische Machtgewalt einzugreifen berechtigt ist. Dies Wort ist die Magna Charta der religiösen Freiheit. Ihr Grundgesetz lautet: Gott hat Rechte an den Menschen, und der Mensch hat Pflichten gegen Gott, über die keine Staatsgewalt verfügen, die sie nicht aufheben oder beschränken darf.

Freilich ist unmittelbar dies Wort Jesu nicht als Freigebung jeder religiösen Überzeugung und des aus dieser entspringenden Handelns zu beurteilen; Jesus redet zu Israeliten, denen Gott seinen Willen, endgiltig durch ihn selbst, kund gethan hat. An diesen Gotteswillen sollen sie sich schlechthin gebunden erachten.

Aber mittelbar ist allerdings dies Wort dennoch, wie wir es ausgesprochen haben, die Magna Charta der religiösen Freiheit, da Jesus das Gebiet der Verehrung des wahren Gottes im Gehorsam gegen seinen Willen der Beeinflussung durch den Kaiser, der in demselben die Verleugnung der Götter erkannte, entzogen hat. Was wahre, was falsche Religion sei, darüber zu entscheiden, hat Jesus der politischen Gewalt nicht gestattet (Mc 12 13–17 Mt 22 15–22 Lc 20 20–26). Dieser Bezeugung der religiösen Freiheit entspricht nun die Freimütigkeit Jesu. Es ist doch ein recht herbes Wort, das Jesus vor Pharisäern über Herodes, seinen Landesherrn, ausspricht; er nennt ihn einen Fuchs, mag er mit dieser Bezeichnung nur auf die ihm eignende Arglist hingewiesen oder seiner zerstö-

renden, vernichtenden Absicht gedacht haben; auch ist nicht ausgeschlossen, dass Jesus Herodes als Schakal kennzeichnete. Denn das aramäische Wort, das Jesus in den Mund genommen haben wird, kann beides, Fuchs und Schakal, bezeichnen vgl. Richt 15 4. Die letztere Bedeutung passt mehr in den Zusammenhang, der auf den Tod Jesu hinweist. Es wäre auf den Blutdurst des Herodes Bezug genommen. Zugleich ist dies Wort ein Zeugnis, dass Jesus für seine Person der politischen Gewalt den Gehorsam versagte, sobald sie ihn hindern wollte, der Verpflichtung gegen seinen himmlischen Vater zu folgen. Jesus verlässt nach eigenem Ermessen, wenn die Zeit gekommen ist, das Gebiet des Herodes; und, wenn er es thut, so geschieht es auch nicht, weil Herodes es befiehlt. Er weiss sich da, wo es sich um seine Berufsthätigkeit handelt, nur an den Willen seines Vaters gebunden (Lc 13 31–33).

Denselben Freimut beweist Jesus vor Gericht. Vor dem Synedrium schweigt er. An einem Rechtsverfahren, das doch nur ein Unrechtsverfahren ist; dem es nur darauf ankommt, den schon vorher feststehenden Beschluss formell zu legitimieren, nimmt er nicht teil. Er würde dadurch fremde Sünde bestätigen. Einem Gerichtshof, der seinen Aussagen nicht glaubt, auf seine Fragen nicht antwortet, giebt Jesus keine Rechenschaft. Nur seine Messianität, die auch seinen Feinden erkennbar werden würde, bezeugt er (Mc 14 53–65 Mt 26 57–64 Lc 22 66–69).

Denselben Freimut beweist Jesus vor Herodes und Pilatus. Er schweigt vor Herodes (Lc 23 9), dessen Fragen keinen ernsten Zweck verfolgt, vor Pilatus, weil alles Reden vergeblich ist, dem Richter das Verständnis fehlt (Mc 15 5 Mt 27 14 Jh 19 9), und beschränkt sich darauf, auch hier es auszusprechen, dass er der Messias sei; aber ein Messias, das ist hier das Neue, nicht im politischen, sondern im ethischen Sinne. Vor dem Römer bedurfte es dieses Zeugnisses (Jh 18 36 37).

Aber mit diesem Freimut Jesu gegenüber den Trägern der obrigkeitlichen Gewalt verbindet sich der Gehorsam gegen dieselben auf dem Gebiet, welches ihrer Vollmacht und Herrschaft übergeben ist. Er leistet keinen Widerstand, da die politische Gewalt ihn zum Gefangenen macht, und verweist es Petrus, welcher mit dem Schwert seinen Herrn retten will (Mt 26 52 Jh 18 11). — Der Staat ist die Organisation des Volkes. Die Liebe zum Staate ist in erster Linie Liebe zum Volke. Patriotismus ist Liebe zum Volke. In dieser Liebe ist Jesus von niemand übertroffen. Sein Leben, sein Wirken gehört seinem Volke. Er will es erneuern von

den tiefsten Wurzeln aus, es erfüllen mit Kräften des ewigen Lebens, wahrhaftige Frömmigkeit und Sittlichkeit in ihm begründen. Er wendet sich prinzipiell nicht an einzelne Glieder des Volkes, sondern an das Volk als Ganzes. Seine Jüngergemeinde ist ihm Repräsentation des Volkes. Die Zwölfzahl der Apostel bezeugt, dass Jesus das Volk Israel retten will. Wendet er sich an die geistlich Armen, an die verlorenen Schafe des Hauses Israel, so will er doch, dass die Gesinnung der geistlich Armen das ganze Volk ergreife (Mt 9 36 37 10 6 15 24). Und dass Jesus nicht das Volk Israel retten kann, dass es sich ihm versagt, das erfüllt seine Seele mit tiefstem Schmerz. In der bitteren Klage über Jerusalems Unglauben, in der Ankündigung der ihm bevorstehenden schweren Gerichte (Mt 23 37–39 Lc 13 34 35), vernehmen wir nicht nur den Ton der Trauer des Erlösers über Menschen, die ihr Heil verschmähen, sondern auch den Ton der Klage des Patrioten, der über die Geschicke seines Volkes weint (Lc 19 41–44).

Die thätige Teilnahme am öffentlichen Leben vollzieht sich durch die Ausübung eines Berufs. Und so sehen wir auch, dass Jesus seine erlösende Wirksamkeit unter den Gesichtspunkt des Berufs stellt. Was er vollbringt, ist die Vollbringung des Auftrags des himmlischen Vaters, dazu ist er von diesem gesandt. Er betrachtet sein Lebenswerk als die Ausrichtung der göttlichen Sendung. In den synoptischen Berichten begegnen wir dieser Beurteilung seines Thuns selten (Mt 10 40 15 24 Lc 10 16). In den Reden des vierten Evangeliums ist der Begriff der göttlichen Sendung Jesu der beherrschende Gesichtspunkt; ein Beweis, dass dies Evangelium Jesu Erdenleben keineswegs als das Leben des wandelnden Logos dargestellt hat, dass der Gedankengang des Prologs für die Färbung der Reden Jesu nicht massgebend geworden ist (Jh 3 43 4 34 5 30 43 6 38–40 57 7 33 8 16 26 29 14 24 17 8 18). Dies Bewusstsein Jesu, dass er in allem, was er redet und thut, in dem Leiden, dem er sich willig unterwirft, den Willen seines himmlischen Vaters erfüllt, nicht als ein Knecht, der einem fremden Herrn dient, sondern als der Sohn Gottes, der in Liebe des Vaters Willen vollbringt, trägt innerlich das Lebenswerk Jesu und verleiht ihm das Gepräge ethischer Vollkommenheit. Ausschliesslich diesen Beruf erfüllt Jesus; er lehnt es ab, auf anderen sittlichen Lebensgebieten wirksam zu sein. Nicht als ob er diesen ihren Wert habe nehmen wollen, er setzt denselben voraus. Die Gleichnisse schöpfen aus der Fülle der mannigfaltigen Erscheinungen menschlicher Berufsarbeit. Aber er selbst weiss sich nur darauf gewiesen,

das Messiaswerk der Stiftung des Reichs Gottes zu vollbringen. Zu anderem Thun ist er nicht berufen. Die Schlichtung eines Erbstreits liegt ausserhalb der Grenzen seines Berufs (Lc 12 13 14). So stellt denn auch Jesus die Wirksamkeit seiner Jünger zum Ausbau seines Reiches unter den Gesichtspunkt aufgetragener Arbeit (Mt 20 1–16 21 28–31 25 14–30 Lc 19 11–27 10 7). Und so fordert Jesus von jeglichem Beruf, den die Menschen ausüben, Haushaltertreue. Wer sie in der Verwaltung zeitlicher Güter beweist, wird sie auch in der Verwaltung der Güter des Reiches Gottes bewähren; wer sie dort nicht bezeugt, wird sie auch hier nicht bethätigen (Lc 16 10). Jesus hat keinen Gott gefälligen irdischen Beruf missachtet und das Aufgeben desselben als Bedingung des Eintritts in das Reich Gottes gestellt. Freilich mussten die Jünger, welche Jesus in den engeren Kreis seiner Nachfolge berief, die er zu Aposteln ausbildete, ihren bisherigen Beruf verlassen, durften wenigstens ihn nicht selbst unmittelbar ausüben; aber nicht, weil ihr Beruf etwa Gliedern des göttlichen Reichs nicht geziemt hätte, sondern, weil sie zu einem höheren Beruf erwählt waren, dessen Verpflichtungen sie nur durch Verzicht auf ihre bisherige Arbeit erfüllen konnten.[1])

Man hat gefunden, dass Jesus nicht in dem Masse, wie wir es erwarten, den Wert der Arbeit zur Geltung gebracht habe. Man vergisst, dass Jesus nicht ein lückenloses System der Ethik hat vortragen wollen. Sind seine ethischen Gedanken auch in sich zusammenhängend, so umfassen sie doch nicht das ganze Gebiet des sittlichen Lebens. Dass aber Jesus die Arbeit als solche geschätzt hat, erkennen wir aus dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20 1–16), in dem der Herr die müssig stehenden tadelnd fragt: „τί ὧδε ἑστήκατε ὅλην τὴν ἡμέραν ἀργοί“; auch aus den Worten Jesu, die darauf hinweisen, dass ein Knecht zu hingebender Arbeit im Dienste seines Herrn verpflichtet ist (Lc 12 47 17 7–9).

Indem wir uns nun der schwierigen Aufgabe zuwenden, die Gedanken Jesu über den Wert und Unwert des irdischen Besitzes zu vergegenwärtigen, beschränken wir uns zuerst darauf, die hier-

---

1) Es ist nicht ausgeschlossen, dass Petrus und Andreas, wenn sie auch nicht mehr unmittelbar ihr Fischereigewerbe trieben, dies durch ihre Knechte verwalten liessen. Dürfen wir das 21. Kapitel des vierten Evangeliums, wenn auch nicht unmittelbar auf Johannes, so doch auf eine von ihm ausgegangene Überlieferung zurückführen, so hätten wir uns zu denken, dass Petrus nach der Erscheinung des Auferstandenen zu seinem ursprünglichen, noch nicht aufgelösten Gewerbe zurückgekehrt sei.

hin gehörigen Worte ausschliesslich nach der Darstellung des Matthäus und Marcus in das Auge zu fassen. Erst dann dürfen wir uns den im Lucas-Evangelium überlieferten Worten Jesu zuwenden, ihre Eigenart bestimmen und versuchen, ihren geschichtlichen Charakter festzustellen.

Wir nehmen unsern Ausgang von den Worten Jesu: Mt 6 19–21 24. Hier vernehmen wir die Mahnung, uns nicht Schätze, welche die Erde birgt, sondern Schätze, welche der Himmel in sich schliesst, zu sammeln. Und diese Mahnung wird dadurch motiviert, dass da, wo unser Schatz, auch unser Herz ist. Da nun die irdischen Schätze vergänglich und verlierbar, die himmlischen Schätze dagegen unvergänglich und unverlierbar sind, so heisst, irdische Schätze sammeln, das Herz auf vergängliche, himmlische Schätze, auf unvergängliche Güter richten.

Was Jesus schlechthin verwirft, ist das Trachten nach irdischen Gütern, die um ihrer selbst willen geschätzt werden, ein Begehren nach ihnen, um sie zu haben, eine Liebe zu ihnen als solchen. Das ist ihm eine Vererdung des Geistes, ein in den Staub Sinken der Seele, eine Assimilation derselben an das Vergängliche. Ihr stellt er gegenüber ein Trachten nach unvergänglichen Gütern, welches die Seele erhebt und ihre Freiheit dem Irdischen, Vergänglichen gegenüber bewahrt. Ein Sammeln zeitlicher Güter zu ethischen Zwecken, von einer Seelenstimmung der Freiheit begleitet, würde von Jesus nicht gemissbilligt worden sein. Sie lag aber ausserhalb der von ihm beurteilten Verhältnisse. Sie war, sie ist auch vielleicht noch jetzt, etwas Seltenes, so dass mehr die negative Mahnung als die positive Wegweisung gefordert wurde und gefordert wird. Dass aber Jesus thatsächlich nur das qualifizierte Sammeln von Schätzen verboten hat, ein Sammeln, das im irdischen Besitz ein höchstes Gut erkennt, erkennen wir aus dem Verbot des Doppeldienstes V 24. Was Jesus für seine Jünger als unerträglich beurteilt, das ist ein geteiltes Herz. Unser Inneres soll nur einem Herrn dienen und vermag es auch nur. Der Doppeldienst ist da ausgeschlossen, wo jeder Herr den ganzen Menschen und seine ganze Zeit in Anspruch nimmt. Da entstehen dann sittliche Kollisionen. Der Mensch muss sich in jedem Augenblick entscheiden. Und diese Entscheidung ist nach der einen Seite ein Lieben und Anhangen, nach der anderen ein Hassen und Verachten.[1]) Wir sehen, was Jesus verwirft, ist

1) *μισήσει, ἀγαπήσει* bezeichnet das Innere, *ἀνθέξεται, καταφρονήσει* das Äussere, in dem das Innere sich bethätigt.

immer nur ein Schätze Sammeln, bei welchem die irdischen Güter zu Herren werden, denen vertraut wird (*μαμωνᾶς* von אָמַן abzuleiten), die Sammelnden aber zu Knechten. Jedes Schätze Sammeln wird von Jesus verboten, bei welchem die Verpflichtung, allein Gott zu dienen, beeinträchtigt wird, aber auch nur ein solches.

Dass Jesus den irdischen Besitz nicht gering schätzt, beweist die seinen Jüngern in Herz und Mund gelegte Bitte um den *ἄρτος ἐπιούσιος*. Speise, Trank, Kleidung gehören zu den Gütern, deren der Mensch nach göttlicher Ordnung bedarf (Mt 6 32). Ja, auch das Streben nach denselben ist zulässig, wenn es dem Streben nach dem Reiche Gottes als dem *πρῶτον* untergeordnet ist (V 33). Und sollen die Sendboten Jesu ohne Reiseausrüstung ihren ersten Gang zur Verkündigung des Evangeliums unternehmen, freundlicher Aufnahme in vielen Häusern gewärtig, so sollen sie die ihnen zu teil werdende Bewirtung als einen ihnen gebührenden Lohn ansehen. Hier spricht Jesus den allgemein, auch für seine Jünger giltigen Grundsatz aus: *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ* (10 10). Der Erwerb irdischen Besitzes durch Arbeit ist für Jesus ein selbstverständliches Gesetz, das er für die Reichsgenossen nicht aufhebt, sondern bestätigt.

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der so viele Schwierigkeiten bietenden Erzählung von der Forderung Jesu an den reichen Jüngling. Hier erhebt sich nun zuerst die Frage, ob Jesus mehr von demselben verlangt hat, als von dem engeren Kreis, der sich an ihn angeschlossen hatte. Da ist es nun charakteristisch, dass die Jünger von den Forderungen Jesu an den Jüngling durchaus nicht befremdet werden. Sie richten in dieser Beziehung keine Fragen an Jesus. Ihre Kritik erwacht dagegen erst, als Jesus die Schwierigkeit für einen Reichen, in das Reich Gottes einzugehen, hervorhebt. Da erschrecken sie. Weshalb? Welchen Grund hat ihr Ausruf *τίς ἄρα δύναται σωθῆναι*? Er ist schlechthin unbegreiflich, wenn für sie die Reichen nur die Aristokratie der oberen Zehntausend waren. Dann gab es nicht sehr viele, die unter das Gericht des Wortes Jesu fielen. Ganz anders, wenn sie den Begriff des Reichtums in einem weiteren Sinne verstanden, wenn sie alle Besitzenden, Wohlhabenden als Reiche ansahen. Dann traf sie selbst jenes Wort. Denn Wohlhabende waren sie geblieben.[1])

1) Rogge, Der irdische Besitz im Neuen Testament. Göttingen 1897. S. 23. 24. „Wären die Jünger die Ebioniten gewesen, als die sie so oft geschildert werden, sie hätten freudig zugestimmt, sicher sich nicht erschreckt. — Unzweifelhaft stammten einzelne, die zu der nächsten Umge-

Es tritt erst eine gewisse Beruhigung in ihrem Gemüte ein, als Jesus erklärt, dass die Rettung eines Reichen, wenn auch nicht durch auf sich selbst gestellte menschliche Kraft, so doch durch Gottes allmächtige Gnade erreicht werden könne. Da entsteht in ihnen die Hoffnung, dass sie zu diesen Reichen gehören. Sie heben hervor, dass sie Alles verlassen haben und Jesu nachgefolgt sind. Diese ihre Hoffnung bestätigt Jesus, indem er allen, die um seinetwillen ihre Angehörigen und ihren Besitz verlassen haben, reichen Ersatz verheisst.

Was Jesus vom reichen Jüngling forderte, und was die Jünger geleistet hatten, lag auf derselben Linie. Diese hatten alles verlassen, aber doch nicht im unbedingten Sinne. Petrus war verheirathet, er wird die Beziehung zu seiner Frau nicht aufgegeben haben. Kommt doch Jesus in das Haus des Petrus und heilt seine Schwiegermutter (Mt 8 14 Mc 1 30 31). Was in der Sprache der Unbedingtheit gefordert wurde, war doch bedingt gemeint. Der engere Jüngerkreis musste Alles verlassen, soweit dies die Vorbereitung zum Apostelberuf gebot, er durfte zeitweilig zur Heimat zurückkehren, soweit diese Vorbereitung dadurch nicht beeinträchtigt wurde.

Wollen wir die Forderung Jesu an den reichen Jüngling verstehen, so müssen wir die zwei Elemente, welche dieselbe in sich schliesst, als Glieder eines Ganzen beurteilen, nicht als zwei relativ selbständige Ganze. Nicht hat Jesus verlangt, dass der Jüngling seinen Besitz verkaufe, und dann, dass er den Armen gebe und in seine Nachfolge eintrete, sondern er hat jenes geboten ausschliesslich um dieses willen. Nichts ist irrtümlicher als die Voraussetzung, Jesus habe die Armut an sich oder die freiwillige Armut als solche wertgeschätzt. Weder Jesus noch sein Jüngerkreis gehörten zu den Armen. Sie waren nicht bloss auf die Gastfreundschaft wohlhabender, dem Evangelium freundlich gesinnter Häuser angewiesen, sie verfügten über eine eigene Kasse. Jesus unterscheidet seine Jünger von den Armen; sie sind jetzt nicht Arme und sollen es nicht werden. Sie werden immer Arme finden, denen sie Wohlthätigkeit erweisen können (Mt 26 11 Mc 14 7). Dieser Jüngerkreis spendet selbst Wohlthaten (Jh 13 29).

Was also Jesus als Bedingung für den Eintritt in die Jüngerschaft im engeren Sinne forderte, war die Bereitschaft, ihn auf seinen Heilandswegen zu begleiten und nach Massgabe des eigenen

bung Jesu gehörten, aus wohlhabenden Häusern, so dass sie sich selbst zu den *πλούσιοι* rechneten.

Vermögens Wohlthätigkeit im grossen Stile zu üben. Und auch dies waren nicht zwei Forderungen, sondern die eine war in der anderen enthalten. Die Jüngergemeinde Jesu war die erste Erscheinung des Reiches Gottes. An ihr sollte erkannt werden, was dieses Reiches Art sei; hier sollte erfahren werden, dass dies Reich das Reich der gebenden, helfenden Liebe sei. Dies bezeugten die Wunder Jesu, dies auch die gespendeten Liebesgaben. In den Dienst dieser Liebeszwecke stellte jeder Jesu nachfolgende Jünger seinen irdischen Besitz. Er verzichtete auf eine Verwaltung desselben zu Zwecken, die ausserhalb der Interessen des Reiches Gottes lagen, brachte jene diesem zum Opfer. In welcher Weise dies geschah, war gleichgiltig. Fischerei-Besitzer stellten den Erlös ihres von ihren Untergebenen betriebenen Gewerbes zur Verfügung; von jenem Jüngling wurde, wie wir vorauszusetzen geneigt sind, gefordert, dass er Ländereien verkaufe.

Diese Forderungen waren, wenn auch im Tone der Unbedingtheit ausgesprochen, doch im bedingten Sinne gemeint. Jesus hat es als Pharisäersünde gegeisselt, als Heuchelei, als Aufhebung des göttlichen Gesetzes zu Gunsten menschlicher Satzung, dass dem Tempelschatz geschenkt werde, was zur Versorgung der Eltern hätte verwendet werden sollen. Er kann nicht gefordert haben, dass seine Apostel ihre Angehörigen darben liessen, um in seiner Nachfolge Arme zu unterstützen. Er kann nicht die Verpflichtung des Petrus, seine Frau zu unterhalten, beeinträchtigt haben. Ebenso ist auch die Forderung an den Jüngling unter den Beschränkungen gemeint, welche die sittlichen Verhältnisse auferlegten. Er durfte seinen Besitz, sein Vermögen behalten, soweit dies seine Existenz, die Erhaltung seiner Angehörigen geboten. Ja, wir dürfen vielleicht noch weiter gehen. Jesu Absehen ist immer nur auf die Gesinnung und die Bethätigung derselben gerichtet, nie auf ein Thun als solches. So hat er da, wo Glaube an das Evangelium, Liebe zu ihm, Bereitwilligkeit, in den apostolischen Beruf einzutreten, ihm begegneten, auch nur die Gesinnung gefordert, die entschlossen ist, die Opfer zu bringen, welche der Apostelberuf forderte. Wenn Jesus hier gebietet, alles zu verlassen, dort, alles zu verkaufen, so gilt die Unbedingtheit dieses Verlangens der Opferbereitschaft; es sollen die äussersten Grenzen bezeichnet werden, bis zu welchen diese zu gehen entschlossen sein muss, falls das Eintreten für das Evangelium es fordert. Und so dürfen wir wohl abschliessend sagen, dass die hohen Ansprüche Jesu an die Apostel in sozialer Beziehung ein Prinzip aussprechen, dessen schwerwie-

gender Inhalt in geschichtlich bedingten Verwirklichungen veranschaulicht wird. Das Verständnis dieser Forderungen Jesu wäre erleichtert, dieselben würden kaum Anstoss erregen, wenn wir sie nicht im Zusammenhang eines bestimmten Vorganges, sondern im Anschluss an die Bergpredigt träfen, als besondere Ansprüche an die Apostel. Wie vielen Forderungen an die Reichsgenossen begegnen wir hier, die wir ohne Zögern als Veranschaulichungen eines Prinzips beurteilen, als Darstellungen der äussersten Grenzen, bis zu welchen unter gewissen Verhältnissen selbstlose Liebe geht. Fänden wir nun hier, dass Jesus sich zu den Aposteln gewandt und zu ihnen gesprochen hätte: „Verlasset Alles, verkaufet, was ihr habt", wir würden nicht zweifeln, dass auch hier die Unbedingtheit des Prinzips in einem grössten Opfer, zu dem die Bereitwilligkeit vorhanden sein müsse, zur Darstellung gebracht werden sollte. Es liegt kein Grund vor, diesen Auslegungskanon zu verlassen, wenn wir einem solchen Worte als Bestandteil eines geschichtlichen Vorganges begegnen (Mc 10 17–31 Mt 19 16–30)[1]). Unsere

1) Der Bericht des Matthäus lässt mehr als der des Marcus durchblicken, dass Jesus ein Prinzip ausgesprochen hat. Dort lauten die Worte: *πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα*, hier *ὅσα ἔχεις πώλησον*. Auch darin zeigt sich die grössere Zuverlässigkeit des ersten Evangeliums, dass die Forderung Jesu — nach Marcus negativ *ἕν σε ὑστερεῖ*, nach Matthäus positiv, als Antwort auf die Frage: „*τί ἔτι ὑστερῶ*", *εἰ θέλεις τέλειος εἶναι* — nur hier einen Anknüpfungspunkt an die citierten Gebote findet. Sie schliesst sich an das zusammenfassende Gebot *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*. Um eine Bethätigung dieser unbedingten Nächstenliebe handelte es sich, um Opfer im Interesse der Wohlthätigkeit. Aber Jesus, der sich auf den Standpunkt des Jünglings stellt und nicht ohne heilige Ironie mit ihm redet, lässt als Einzelgebot erscheinen, was ihm nur Bezeugung der Nächstenliebe ist. Die Meinung des Jünglings, alle Gebote gehalten zu haben, ist die Folge seiner oberflächlichen, vereinzelnden Beurteilung derselben. Da der Jüngling alle Gebote gehalten zu haben glaubt, so fordert Jesus, indem er sich ironisch zu seinem Standpunkt herablässt, von ihm eine Leistung, die dem Jüngling als übergesetzlich erscheinen musste, während sie für Jesus nur Erfüllung der Nächstenliebe war. Der Jüngling sollte seinen Willen haben; er sollte den Weg gehen, den er gesucht. Hätte er der Forderung Jesu genügt, so würde er erkannt haben, dass er damit nur das Gesetz erfüllte. Nun wurde er zu der Gewissheit geführt, dass seine sittliche Kraft nicht ausreiche, über das Gesetz hinauszugehen. — Holtzmann (Handkommentar S. 218. Neutesttl. Theologie I, S. 435) findet hier eine tendenziöse Umformung des Dialogs durch Matthäus im Interesse der katholischen Ethik, die Unterscheidung der durch Halten der allgemein verbindlichen Gebote bedingten Seligkeit von einer besonderen, durch Leistung vollkommener Armut zu erlangenden *τελειότης*. Aber steht nicht der Bericht des Marcus *ἕν σε ὑστερεῖ* und des Lucas *ἔτι ἕν σου λείπει* ganz auf demselben Boden wie

Auffassung wird aber noch durch eine andere Erwägung unterstützt. Der Jüngling wird nicht bloss nicht in den Kreis der Apostel aufgenommen, ihm geht auch die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes verloren. Das ist der Gegenstand der Klage Jesu, dass Reiche so schwer in das Reich Gottes kommen. Was also Jesus von dem Jüngling verlangte, forderte er nicht bloss von den Jüngern im engeren Sinne, sondern in gewisser Beziehung von allen Reichsgenossen. Es „ist die völlige Hinwendung der Gesinnung auf die Gerechtigkeit des Reiches Gottes und die Abwendung von Allem, was dieser Gerechtigkeit widerstrebt, ohne einen prinzipiellen Verzicht auf das Erstreben und Bewahrenwollen der irdischen Güter um ihrer selbst willen unmöglich. — Eben deswegen aber hat Jesus die Notwendigkeit dieses Verzichtes für alle diejenigen, welche zum Reiche Gottes gehören wollen, möglichst bestimmt und deutlich hervorgehoben. — Wer das höchste Gut, das Heil des Reiches Gottes, erlangen will, muss alle geringeren Güter daran zu setzen bereit sein, wie der Mann, der all seinen Besitz verkaufte, um den Acker zu kaufen, welcher seinen gefundenen Schatz barg, oder, wie der Kaufmann, der um der einen köstlichen Perle willen alles, was er hatte, hingab".[1])

Was Jesus von den Aposteln, was er von dem reichen Jüngling forderte, hat er von allen Reichsgenossen verlangt, nur galt es für jene noch in gesteigertem Masse. Sie hatten die Verpflichtung, den irdischen Besitz in den Dienst des Reiches Gottes, des Reiches der gebenden Liebe, zu stellen, vor allen; mehr als andere mussten sie durch äussere That die opferwillige Liebe bewähren; ihr Beruf nötigte sie dazu. Deshalb hat Jesus an sie gerade in der schärfsten Fassung die Forderung des prinzipiellen Verzichts auf die irdischen Güter gerichtet. Ist unsere Auffassung der Forderung Jesu an den Jüngling zutreffend, so wird kein ausreichender Grund vorliegen, dem von Lucas, dem wir uns nun zuwenden, überlieferten, an alle Jünger gerichteten Worte *πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην* (12 33) den geschichtlichen Charakter abzuerkennen. Wir lassen es jetzt dahingestellt, ob für die in diesem Evangelium mit Vorliebe mitgeteilten Worte Jesu be-

die Darstellung des Matthäus, wird nicht hier wie dort scheinbar eine übergesetzliche Leistung verlangt? Und ist es nicht gerade Matthäus, der uns das Wort Jesu überliefert hat, welches die Gott gleiche Vollkommenheit an die Feindesliebe bindet 5 48? Holtzmanns Missverständnis ist die Folge davon, dass er den ironischen Zug in der Unterredung Jesu mit dem Jüngling verkennt.

1) Wendt, Die Lehre Jesu. Bd. II. Göttingen 1890. S. 377, 78.

züglich des geringen Wertes der zeitlichen Güter eine von dem Evangelisten benutzte judenchristliche Quelle zu Grunde gelegt werden muss oder nicht; wir sind, falls wir diese Frage zu bejahen hätten, noch keineswegs dazu berechtigt, einen ungeschichtlichen Charakter vorauszusetzen. Warum kann die judenchristliche Quelle nicht treu gewisse Worte Jesu überliefert haben? Wir werden allerdings, wenn wir dieser Hypothese folgen, eine grössere Vorsicht anwenden müssen, aber schlechthin ein Wort Jesu, weil es aus dieser Quelle geflossen ist oder geflossen sein könnte, als ungeschichtlich zurückzuweisen, ist nicht zulässig. Wir müssen überhaupt über die Zuverlässigkeit der Fassung der Worte Jesu in den Evangelien nach dem Zusammenhang der Lehre, nach der Möglichkeit ihrer Eingliederung in das Ganze derselben, urteilen. Von diesem Gesichtspunkt aus werden wir uns zu dem Sondergut des Lucas, betreffend die Äusserungen Jesu über die sozialen Verhältnisse, keineswegs nur ablehnend zu verhalten haben, sicherlich nicht in dem vorliegenden Falle. Dafür spricht auch 14 33, das offenbar eine Parallele zu 12 33 bildet. Hier tritt an Stelle des πωλεῖν das ἀποτάσσεσθαι; was dort im Bilde einer einzelnen Handlung vergegenwärtigt wird, erscheint hier als Inhalt einer Gesinnung.

Um eine Gesinnung ist es auch nach dem Lucanischen Bericht Jesus zu thun, um die Gesinnung der inneren Freiheit gegenüber dem irdischen Besitz und um die Gesinnung der Liebe in seiner Verwendung. Bedeutungsvoll ist das Wort Jesu, dem wir 12 15 begegnen. Hier warnt Jesus vor der πλεονεξία, indem er daran erinnert, dass unser Erdenleben nicht davon abhängig ist, dass die ὑπάρχοντα in reicher Fülle uns zur Verfügung stehen; erkennt also an, dass wir der ὑπάρχοντα bedürfen, des ἄρτος ἐπιούσιος. Ein Bild dieser πλεονεξία zeichnet uns der Herr in der Parabel vom reichen Kornbauern, dessen Felder grosse Ernte eingetragen hatten. Nicht dies ist seine Sünde, dass er neue, weitere Scheunen bauen will, das war eine Notwendigkeit geworden; sondern die Gesinnung, die ihn leitet, ist seine Schuld. Er sucht und findet in diesen Plänen, die er als ausgeführt voraussieht, in den Hoffnungsbildern dieser als gelungen gedachten Unternehmungen, volle Befriedigung. Er legt darin seine Seele hinein. Dieser Bauer ist ein Bild weltseliger Selbstsucht. Er und seine Schätze, sie für ihn, und er für sie, das ist sein Lebensinhalt. Er hat Schätze für sich gesammelt, aber nicht Schätze, durch welche er den Zwecken Gottes diente. Hätte er dies gethan, dann hätte er, von plötzlichem Tode dahingerafft, nicht Güter verloren, an denen sein Herz hing,

er hätte sich nicht als ἄφρων erwiesen, denn er hätte in der Gestalt göttlichen Lohnes seine Liebeswerke, in denen er reich gewesen war für Gott, wieder gefunden (12 16-21). Aber er war ein ἄφρων gewesen, die ἀπάτη τοῦ πλούτου (Mc 4 19 Mt 13 22) hatte ihn getäuscht. Er hatte als höchstes Gut gewertet, was doch nur ein sehr geringes Gut ist. Ein sehr geringes, daher nicht Gegenstand des Strebens im Vollsinn des Worts; der irdische Besitz fällt nicht in das Reich der Zwecke, sondern in das Reich der Mittel. Er verlässt uns im Tode, er ist ein Anhang der Aussenwelt, ein ἀλλότριον, nicht ein Bestandteil unseres eigenen Seins, von demselben unlösbar (Lc 16 12). Es giebt nur wahre Güter im Reich der Zwecke; und der höchste Zweck, das höchste Gut, ist das Reich Gottes. Ihm allein soll unser Streben gelten. Im Vollsinn des Worts ist nur das Reich Gottes wahres Gut, und im Vollsinn des Worts soll dies allein das Ziel unseres Strebens bilden. Alle anderen Güter sind im Vergleich zu diesem so gering, dass ihnen der Name eines Gutes nicht zukommt, und alles Streben ist im Vergleich zu diesem Streben so untergeordnet, dass es nicht als Streben, als ζητεῖν, zu achten ist. Trachten wir nach dem Reiche Gottes, so dürfen wir gewiss sein, dass Gottes Güte uns alle Erdengüter, deren wir nicht entraten können, schenken werde. Natürlich nicht als Prämien der Faulheit, sondern als Segen fleissiger Arbeit. Die Arbeitsbedingung erwähnt Jesus nicht, denn der Israelit als Glied eines Kulturvolkes wusste, dass die Bedingungen des irdischen Daseins durch Arbeit gewonnen werden; und der fromme Israelit wusste, dass der Erfolg der Arbeit von Gottes Gnade abhängig ist. Der Herr spricht hier im Sinn und Geist des 127. Psalms: „Wo der Herr nicht das Haus bauet, so arbeiten umsonst, die daran bauen. Wo der Herr nicht die Stadt behütet, so wachet der Wächter umsonst. Es ist umsonst, dass ihr früh aufstehet und hernach lang sitzet und esset euer Brot mit Sorgen. Denn seinen Freunden giebt er's schlafend.“[1]) Auf die Gesinnung der inneren Freiheit dem irdischen Besitz gegenüber dringt der Herr. Sie ist schwer zu gewinnen. Die zeitlichen Güter erscheinen für das Bewusstsein so leicht als höchste Güter und werden Hindernisse, um das wahre höchste Gut, das Reich Gottes, zu erwerben. Vor dieser Gefahr warnt Jesus. Im Gleichnis vom messianischen Mahl vergegenwärtigt er uns Persönlichkeiten, die sich vom Interesse an ihrem Besitz oder durch Beseligung jungen Eheglücks vom Reiche Gottes fern halten lassen. Nicht jene zeitlichen Güter, nicht

1) Vgl. auch Prov 10 22: Der Segen des Herrn macht reich ohne Mühe.

die Ehe, werden als Hindernisse des Reiches Gottes beurteilt, sondern die falsche Wertschätzung derselben, die sie aus der Sphäre des Bedingten in die Sphäre des Unbedingten erhebt (Lc 14 15–21). Daher denn nach dem Verhältnis zum eigentümlichen Besitz grosse Opfer, die frommer Sinn darbringt, als Zeichen der Selbstlosigkeit und Freiheit, vorausgesetzt, dass dadurch höhere Verpflichtungen nicht beeinträchtigt werden (Mc 7 10–13 Mt 15 4–6), das Wohlgefallen Jesu hervorrufen (Mc 12 41–44 Lc 21 1–4).

Irdisches Gut darf für die Jünger Jesu nie Selbstzweck werden, sie müssen es immer in den Dienst ethischer Zwecke stellen. Dies lehrt uns Jesus auch durch das Gleichnis vom ungerechten Haushalter. Man beschränkt, wie es uns scheint, den Sinn desselben, wenn man darin eine Aufforderung zum Darreichen von Almosen findet. Die vom Haushalter Beschenkten erscheinen durchaus nicht als Arme. Sie waren in der Lage, grosse Einkäufe zu machen. Haben sie dieselben noch nicht bar bezahlt, so hören wir doch nicht, dass sie daran durch finanzielle Not gehindert wurden. Wenn der Haushalter, der sein behagliches Leben fortzusetzen wünscht, sein Heim in ihren Häusern zu finden hofft, so ist daran nicht zu zweifeln, dass er die gegründete Voraussetzung hegt, es werde ihm dort an nichts fehlen. Und so ist denn auch die Anwendung, die Jesus von dem Gleichnis macht, die allgemeine Regel *ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα, ὅταν ἐκλίπῃ, δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς.* Also das ist die Aufforderung, die wir vernehmen, wir sollen mittels unseres Besitzes um die Liebe werben, er soll das Mittel werden, Liebe zu gewinnen. In unserem Gleichnis hebt Jesus nicht hervor, dass unsere Gaben Zeichen der Liebe sein sollen, sondern, dass wir durch sie Liebe erwerben sollen. Er will ja hier nur darauf hinweisen, dass das Schenken ein Akt der Klugheit ist. Es ist ein solcher, weil er die Herzen erobert. Damit hat Jesus den irdischen Besitz in neuer Weise positiv gewertet (Lc 16 1–9).

Verwandt dem Gedanken dieses Gleichnisses ist die Lehre des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden.[1]) Die Pfunde sind nicht Charismen oder Ämter im Reiche Gottes, sie werden in der Lehre Jesu nicht berührt, sondern irdische Güter. Aber natürlich will die Parabel nicht die Klugheitslehre verkündigen, dass wir die zeitlichen Güter produktiv verwenden sollen, sondern das Gesetz des Gottesreichs, dass, wer seinen irdischen Besitz im Dienst

1) Den Nachweis, dass die Redaktion des Matthäus den Vorzug vor der des Lucas zu beanspruchen habe, s. bei Wendt, a. a. O. I, S. 145 u. d. f.

desselben, im Dienst der gebenden Liebe, verwaltet, sich damit befähigt erweist, die himmlischen Güter des Gottesreiches zu empfangen, und zwar nach Massgabe der Treue, die er bei der Verwaltung der zeitlichen Güter bewiesen hat. Die von Gott gewollte Treue in derselben, die sie produktiv macht, ist ihr Brauch im Sinne der gebenden Liebe. Wer sie bewährt, gehört zu den *δόκιμοι τραπεζῖται*, von denen das Jesu zugeschriebene Wort redet.

Beiden Gleichnissen ist der Gedanke eigen, der für die Beurteilung der Verwaltung der zeitlichen Güter seitens des Herrn charakteristisch ist, dass wir als Haushalter derselben bestellt sind, die dem Herrn derselben Rechenschaft schuldig sind. Wir dürfen nicht über sie nach eigenem Gutdünken, nach Willkür und Neigung verfügen, sondern müssen sie so verwenden, dass wir dadurch das Interesse ihres Herrn, die Zwecke Gottes, fördern (Mt 25 14–30 Lc 19 11–27).

Ein Bild entgegengesetzter Verwendung des zeitlichen Guts zeigt uns der reiche Mann, der seinen Besitz selbstsüchtig verwaltet, dessen unbarmherziger Sinn auch durch das Elend des Lazarus vor seiner Thür nicht erschüttert wird, in dem das Gesetz der gebenden Liebe keinen Raum findet (Lc 16 19–31). Er ist das Bild eines Mammonsknechts, er ist von den zeitlichen Gütern beherrscht, sie sind der Götze, dem er opfert.[1]) Eine entgegengesetzte Gesinnung soll die Glieder des Reiches Gottes erfüllen. Innerlich frei sollen sie dem irdischen Bezitz gegenüberstehen, nicht niedergedrückt in ihrer geistigen Energie durch das Übermass leiblicher Genüsse, nicht belastet von Sorgen bezüglich des Unterhalts (Lc 21 34, vgl. dazu Meyer-Weiss). Was Jesus von den Seinen fordert, ist innere Freiheit gegenüber dem irdischen Besitz und Verwendung desselben im Sinne der gebenden Liebe. Eine völlige Entäusserung von diesem, ein sich selbst zum Bettler Machen, das war nicht Gegenstand der Forderungen Jesu. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass, wenn in der Schilderung des grossen Gerichtstags die Teilnahme an den Herrlichkeitsgütern des himmlischen Gottesreichs denen gewährt wird, welche den Bedürftigen Speise, Trank, Kleidung, Gastfreundschaft gespendet haben,

1) Da Jesus im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter dem Mammon das Prädikat *τῆς ἀδικίας* giebt (16 9), wird er damit auf die von der Erfahrung bestätigte Thatsache haben hinweisen wollen, dass irdischer Besitz vielfach auf ungerechte Weise erworben und verwendet wird. Jesus spricht ein empirisches, nicht ein prinzipielles Urteil aus.

vorausgesetzt wird, dass diese eben in der Lage waren, solche Wohlthaten zu erweisen, also nicht des irdischen Besitzes entbehrten (Mt 25 31–46).[1]) Und ferner, müssen wir nicht darin, dass Jesus das anerkennende Urteil Gottes im Gericht an die Linderung leiblicher Not knüpft, einen Beweis dafür finden, dass er die materiellen Bedingungen des zeitlichen Daseins in ihrem Wert geschätzt hat?

Die innere Freiheit denselben gegenüber schliesst doch ihre Missachtung nicht in sich. Hören wir doch aus dem Munde Jesu das Wort: *οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάντων* (Mt 6 32 Lc 12 30). Sind doch auch die Wunder Jesu darauf gerichtet, die verloren gegangenen Bedingungen leiblichen Wohlseins wiederherzustellen.

Auf die Gesinnung der inneren Freiheit in Beziehung auf die zeitlichen Güter kommt es Jesus an. Nichts zeigt dies deutlicher als sein Wort Lc 22 35 36. Hier nimmt Jesus die Forderung der Verzichtleistung auf irdischen Besitz, die er an seine Jünger gerichtet hatte, zurück. Dies gebot die neue Situation: „So lange Israel noch mit einem gewissen Wohlwollen das Evangelium hörte, mit einer gewissen Sympathie ihm entgegen kam, so lange konnten sich auch die Jünger auf ein geringes Mass irdischen Besitzes beschränken und mit vollen Händen Wohlthätigkeit üben. Die Gastfreundschaft ihrer Volksgenossen deckte ihren Mangel. Aber als Israel die Entscheidung wider den Herrn gefällt und seinem Heilswerke den Glauben und den Gehorsam endgültig verweigert hatte, da konnte die Losung nicht mehr lauten: Verkaufet alles, was ihr habt, sondern vielmehr: Bewahret, was euch geblieben ist, verschmähet nicht den irdischen Besitz, ihr müsst ihn zusammenhalten, um in der dem Evangelium feindlichen Welt euer Dasein zu schützen. Von ihr dürft ihr nichts erwarten, ihr seid auf euch selbst angewiesen.“[2]) Hätte Jesus die Verzichtleistung auf irdischen Besitz im buchstäblichen Sinne gefordert, so hätte er diese Anweisung, falls ihr Gehorsam geleistet worden, nicht zurücknehmen können. Diese Zurücknahme wäre gegenstandslos gewesen, die Jünger hätten ja nicht mehr über irdischen Besitz zu verfügen gehabt.

Was Jesus gefordert hat, das war nicht die Verzichtleistung auf irdischen Besitz, sondern innere Freiheit, die es ermöglicht, denselben in den Dienst der gebenden Liebe zu stellen; die Lo-

1) Rogge, a. a. O. S. 60, 61.
2) H. Jacoby, a. a. O. S. 15, 16.

sung, die er für seine Jünger ausgegeben hat, lautet: *μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν* (Akt 20 35).

So sehen wir denn auch Jesus keineswegs den Umgang mit den Armen, den kleinen Leuten, bevorzugen. Wir finden ihn vielfach in Häusern, die Gastmähler auszurichten vermögen, er muss daher die Nachrede dulden, er sei ein Fresser und Weinsäufer (Mt 11 19 Lc 7 34). Er weist die Zöllner nicht zurück, wählt einen aus ihnen zum Glied des engeren Jüngerkreises (Mc 2 13—17 Mt 9 9—13 Lc 5 27—32), zeichnet einen reichen Oberzöllner aus (Lc 19 1—10). Daran nehmen die Pharisäer Anstoss; denn die *τελῶναι*, die im Dienst des heidnischen Beamtenstaats standen, die mancherlei Betrug sich zu Schulden kommen liessen und Druck ausübten, galten in religiöser und moralischer Beziehung als Sünder. Mit den Sündern werden sie zusammengestellt. Dass Jesus mit den *τελῶναι* und *ἁμαρτωλοί* nahen Umgang hat, sich ihnen liebevoll zuwendet, erregt Anstoss. Waren nun die *ἁμαρτωλοί* ausschliesslich oder vorzugsweise Arme? Keineswegs! Es waren Persönlichkeiten, die sich durch die vielen Arbeitsbeschränkungen und finanziellen Opfer, die das Gesetz auferlegte, nicht wollten binden lassen, die ohne Gesetz lebten.[1]) Dies waren die verlorenen Schafe vom Hause Israel (Mt 10 6 15 24), dies die Kranken, die des Arztes bedurften (Mc 2 17 Mt 9 12 Lc 5 31). Die Pharisäer und alle, welche ihrer Wegweisung folgten, fühlten sich als gerecht und gesund, ihnen fehlte das Verständnis des Evangeliums. Wer aber mit dem Gesetz, wenigstens mit den rituellen Bestimmungen desselben, aber vielleicht nicht bloss mit diesen, gebrochen hatte, sich deshalb als schuldig der Gesetzesübertretung wusste, Demut und Heilsverlangen besass, konnte Gegenstand der suchenden Heilandsliebe Jesu werden. Arme waren in diesem Kreise kaum. Eher dürfen wir sie in der Zahl der *κοπιῶντες* und *πεφορτισμένοι* suchen, die der Herr zu sich gerufen, und denen er Erquickung verheissen hat. Das waren Zöglinge der Pharisäer und doch nicht von ihrer Geistesart; Persönlichkeiten, die auf dem Wege der Pharisäer nach Gerechtigkeit suchten, aber nicht fanden; die sich unter der Last der ihnen aufgelegten Gebote abmühten, ohne Erquickung zu erlangen. Sie mochten ihr Herz dem Heiland erschliessen, der statt des harten ein mildes Joch, statt der schweren eine leichte Last auferlegte (Mt 11 28—30).

Die sozialen Gegensätze, die sich durch die ganze Geschichte

1) Holtzmann, Neutestl. Theologie Bd. I, S. 136.

Israels hindurchziehen,[1]) haben für die Wirksamkeit und Lehre Jesu nur geringe Bedeutung gehabt. Er hat das Volk Israel als Ganzes sammeln wollen (Mt 23 37 Lc 13 34); und, wenn er, der Erfüller alttestamentlicher Weissagung, es als Inhalt seiner Sendung bezeichnet, den Armen das Evangelium zu predigen (Mt 11 5 Lc 7 22), so ist doch, falls die Armen hier als die leiblich Armen gedacht sein sollten, nicht gesagt, dass ihnen ausschliesslich das Evangelium verkündet werden solle, sondern dass auch sie in den Kreis der Empfänger der Güter des Reiches Gottes hineingerechnet werden. Die Armen sind nicht minder wie die Reichen berufen. Jesus zieht auch sie in den Kreis seiner Heilandsliebe hinein. Schliesslich hat Jesus weder bei den Reichen noch bei den Armen Beifall gefunden, Reiche und Arme haben ihn verworfen. Und wer im Glauben sein Jünger wurde, ist daran weder durch Wohlstand gehindert, noch durch Armut dazu bewogen worden.

Zu dem messianischen Mahl (Mt 22 1–14 Lc 14 16–24) hat Jesus nicht zuerst Reiche und, als diese ablehnten, Arme gerufen, sondern zuerst Priester, Schriftgelehrte, Pharisäer, die durch Beruf und Lebensweise besonders für das Evangelium vorbereitet scheinen mussten, und als diese sich weigerten, abgesehen von aller etwa vorauszusetzenden Disposition des Gemütes, wer geneigt war zu hören, ob er bis dahin zu den ἀγαθοὶ oder πονηροὶ gehörte.[2]) Und wenn Jesus den Hierarchen verkündigt, dass nicht sie, sondern andere in das Reich Gottes kommen werden, so sind diese anderen nicht die Armen, sondern die τελῶναι und πόρναι (Mt 21 32).

Doch ist nicht zu leugnen, dass Jesus vielfach auf die Versuchungen des Reichtums hinweist, nie auf die Gefahren der Armut. Dies darf uns nicht befremden. Denn jene traten ihm entgegen, nicht diese. Arme, die dem Besitz den Krieg erklärten, gab es nicht in Israel; vielmehr scheinen die Armen anspruchslos gewesen zu sein. Die Armen, auf welche der Blick Jesu fiel, werden oft dem Bilde des Lazarus ähnlich gewesen sein. Und regte sich in ihnen missgünstiges Begehren, so wurde es von den Worten Jesu getroffen, die zum Vertrauen auf die Vaterliebe Gottes auffordern, zum Trachten nach dem Reiche Gottes mahnen und auf den geringen Wert zeitlicher Güter hinweisen.

---

1) Vgl. Nowack, Die socialen Probleme in Israel und deren Bedeutung für die religiöse Entwicklung dieses Volkes. Strassburg 1892.

2) In der Lucas-Redaktion werden die in zweiter Linie Geladenen als Arme und Elende charakterisiert, aber doch gerade hier sind die zuerst Geladenen nicht die Reichen, denn die dritte Kategorie derselben ent-

Einundzwanzigstes Kapitel.

Zusammenfassung.

1. Die Gerechtigkeit, d. h. die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens, ist ein Heilsgut, welches nur unter Voraussetzung sehnenden Verlangens nach demselben gewonnen werden kann, aber diesem auch verheissen ist. Dies sehnende Verlangen schliesst das Bewusstsein der Sünde und Schuld in sich, es ist ein Verlangen nach Erlösung. Dies der Begriff der *μετάνοια*.

2. Das Verlangen nach Schuldvergebung und Gerechtigkeit befriedigt Jesus. Wer dies Vertrauen zu ihm hat, kommt zu ihm und empfängt beides.

3. Die Gerechtigkeit, welche Jesus darbietet, ist Erfüllung des Gesetzes, insofern und insoweit dasselbe das Doppelgebot der Liebe zum Inhalt hat.

4. Die Frucht der Sündenvergebung und Gerechtigkeit ist das Leben, selige Zuständlichkeit. Die Erfahrung der Sündenvergebung, eines Wandels in Gerechtigkeit, des Lebens, ist die Erfahrung der Gotteskindschaft.

5. Die Aneignung der Heilsgüter ist das Werk Gottes.

6. Die Heilsgüter werden im Reiche Gottes dargeboten; wo sie ergriffen werden, entsteht ein Gottesvolk. Die Zugehörigkeit zu demselben ist ausschliesslich an ethische Bedingungen geknüpft. Das Reich Gottes durchläuft eine geschichtliche Entwicklung. Es gewinnt durch das Wort Jesu Gegenwart, entfaltet sich, gelangt zur Vollendung.

7. Die Darbietung der Güter des Gottesreichs in der Gestalt der Vollendung an die Jünger ist der Lohn der Treue. Dieser Begriff des Lohns wird von Jesus angewandt, um den innerlich begründeten Zusammenhang zwischen Verhalten und Zuständlichkeit als einen von Gottes Willen geordneten zu charakterisieren. Er ist die Vergegenwärtigung der Vergeltungsidee. Indem Jesus dieselbe zum sittlichen Motiv verwendet, ist er von pädagogischen Absichten geleitet. Indem er den Lohn als freie Liebesgabe Gottes darstellt und das sittliche Verhalten keineswegs ausschliesslich durch den Lohngedanken begründet, hat er nicht bloss Missdeutungen gewehrt, sondern auch Antriebe gegeben, sich von diesen Gedankengängen zu entfernen, die einer elementarischen Entwicklungsstufe entsprechen.

---

schuldigt sich mit Beziehung auf die eben stattgehabte Vermählung. Sich zu verheiraten, ist aber nicht das Privileg der Reichen.

8. Jesus hat den Glauben an ihn als Messias überwiegend als Grundlage sittlicher Erneuerung beurteilt, nicht als Träger einer sittlichen Kraftfülle, die sich mit innerer Notwendigkeit im Wandel der Gerechtigkeit darstellt. Doch fehlen auch nicht Gedankengänge, welche diese Richtung verfolgen.

9. Auf die Gotteskindschaft als Motiv des sittlichen Handelns hat Jesus nur einzelne Bethätigungen bezogen, dieselbe aber nicht als universelles ethisches Prinzip vergegenwärtigt.

10. Indem sich aber Jesus als Vorbild heiligen Wandelns bezeugt und seine Jünger zu seiner Nachfolge aufgefordert hat, hat er thatsächlich, da er das Gotteskind schlechthin ist, die Gotteskindschaft als Prinzip des sittlichen Handelns dargestellt.

11. Das Vorbild der Vollkommenheit des himmlischen Vaters (Mt 5 48), sein eigenes Vorbild, der Glaube, die Gotteskindschaft, der Lohn bilden die sittlichen Motive, welche Jesus verwendet.

12. Jesus hat die ganze Menschheit als sündig und der Erlösung bedürftig beurteilt. Die Sünde ist ihm Krankheit, Thorheit und Knechtschaft. Trotz der Allgemeinheit der Sünde unterscheidet er Abstufungen der sündigen Entwicklung. Am schärfsten straft Jesus die Heuchelei, die Hartherzigkeit und den Weltsinn.

13. Der Glaube erweist sich vorzugsweise im unbedingten Vertrauen zum himmlischen Vater, welches alle Sorge im Gebet besiegt. Das Gebet der Jünger, welchem Jesus ein Vorbild und Muster gegeben hat, ist der Erhörung gewiss. Es empfängt als Gebet im Namen Jesu heiligen Gehalt und Zuversichtlichkeit. Mit der Aufforderung zum Gebet verbindet Jesus die Ermahnung zur Wachsamkeit. Wachen und Beten schützt vor Gefährdungen des Seelenheils.

14. Jesus fordert von seinen Jüngern Entschlossenheit, um des Evangeliums willen die grössten Opfer zu bringen, und hingebende Arbeitstreue.

15. Jesus hat nicht zur gewaltsamen Aufhebung des israelitischen Kultus aufgefordert, aber er hat ihn indifferenziert und damit die Auflösung desselben eingeleitet.

16. Das Verbot des Schwörens bezieht sich ausschliesslich auf das Verhalten der Glieder der Jüngergemeinde zu einander.

17. Die Liebe zum Nächsten hat Jesus mit der Liebe zu Gott zur Einheit verbunden und uns in jedem Menschen einen Nächsten erkennen gelehrt.

18. Unter den Tugenden der Nächstenliebe hat Jesus die Pflege der Dankbarkeit, Demut, Sanftmut, Friedfertigkeit, Versöhnlichkeit, Barmherzigkeit den Seinen besonders zur Pflicht gemacht.

19. Jesus hat die Jünger aber auch zur Selbstliebe, d. h. zur Liebe ihres geistigen, für das ewige Leben berufenen, Ichs verpflichtet.

20. Alle Tugenden, die Jesus fordert, sind Tugenden der Liebe. Die Gerechtigkeit des von ihm gestifteten Gottesreichs ist die Gerechtigkeit der Liebe.

21. Jesus hat sich aus den an ihn glaubenden Israeliten eine Jüngerschar gesammelt, die der Anfang einer umfassenden, aus allen Völkern gebildeten Jüngergemeinde werden sollte. Diese Gemeinde hat Jesus mit hohen Vollmachten ausgestattet und mit hohen Aufgaben betraut.

22. Hat Jesus auch vorausgesetzt, dass um der Förderung des Reiches Gottes willen Verzicht auf die Ehe zu leisten bereit sein werde, wer die dazu notwendige Befähigung besitze, so hat er doch die Ehe auf die höchste ethische Stufe reinsten und innigsten Gemeinschaftslebens erhoben. Er hat den sittlichen Familiengeist, wie er sich in der Pietät der Kinder gegen die Eltern bezeugt, in seinem persönlichen Verhalten dargestellt und die Verletzung desselben gestraft. Der Kinderwelt war sein Herz liebevoll zugewandt.

23. Asketischem Sinne fremd, hat Jesus am geselligen Leben teilgenommen und, nach Massgabe des Verständnisses, das ihm begegnete, sich auch freundschaftlichen Beziehungen erschlossen. Für alles Schöne im Leben der Natur hatte er ein offenes Auge.

24. Gehorsam, aber kühl steht Jesus der römischen Fremdherrschaft gegenüber, aber für sein Volk offenbart er die vollkommene Liebe. Haushaltertreue in jeglicher Berufsarbeit fordert er von den Seinen.

25. Die Gebundenheit des Herzens an irdische Güter, einen Knechtesdienst unter ihnen hat Jesus den Jüngern verboten, sie sollen denselben gegenüber innere Freiheit bewahren. Dagegen setzt er den Erwerb und Besitz irdischer Güter als Existenzbedingungen auch bei seinen Jüngern voraus.

Zweites Buch.

Der Brief des Jacobus. Der Brief an die Hebräer.
Der erste Brief des Petrus.

Der Brief des Jacobus.

Erstes Kapitel.

Die Gemeinde zu Jerusalem.

Nachdem Jesus von der Gemeinde geschieden war, lebte dieselbe im Aufschauen zu ihrem erhöhten Herrn, in der Erwartung seiner Wiederkunft, und gestaltete ihren Wandel nach seinem Wort. Sein heiliges Lebensbild, sein Gehorsam bis zum Tode, seine Auferstehung, seine Wunderwerke erfüllten ihr Bewusstsein. Sie vergegenwärtigte sich seine Worte, sie gingen von Mund zu Munde; und es war Matthäus, der sie später schriftlich fixierte. Wie Jesus, beobachtete auch die Gemeinde das mosaische Gesetz, um nicht Anstoss zu erregen, hielt sich auch dazu verpflichtet. Doch zeigte sich ein Unterschied. Hier erschien dasselbe als unbedingt wertvoll, als eine göttliche Institution, die nicht aufgehoben werden dürfe, wenn es auch dem Gesetz Jesu untergeordnet wurde; dort wurde es beobachtet, weil Gott noch nicht offenbart hatte, dass die Stunde gekommen sei, sich von ihm loszusagen; doch hatte es seine innere Bedeutung verloren und existierte für das ethische Bewusstsein nur in der Vollendungsgestalt, die ihm Jesus verliehen hatte. Aber diese Gegensätze wurden durch die aus dem Glauben fliessende Bruderliebe ausgeglichen. Die spätere Generation blickte bewundernd auf jene Zeit der ersten Liebe zurück, in welcher die Gemeinde ein Herz und eine Seele gewesen (Akt 4 32). Auch auf socialem Gebiete stellte sich die Gemeinde als ein Liebesbund dar. Die idealisierende Erinnerung vergegenwärtigte sich das Gemeindeleben jener Tage als eine Idylle, in welcher aller Privatbesitz aufgehört hatte. Jeder habe sein persönliches Eigentum, wenigstens sein Grundeigentum, verkauft, den Erlös den Aposteln gegeben, die ihn verwalteten (Akt 2 44 45 4 34). Dies war offenbar ein Irrtum. Noch lebten im Gedächtnis einzelne Vorgänge, die das Gegenteil bewiesen; aber die Überlieferung, die zugleich diese und jenes idealisierende Gesamtbild bewahrte, spürte nicht den Widerspruch

und verschmolz unbefangen die entgegengesetzten Bilder zu einer Gesamtanschauung. Sie hob als etwas Sonderliches hervor, dass Barnabas seinen Acker verkauft und den Preis den Aposteln übergeben habe; sie berichtete, dass jeder nach Massgabe seines Bedürfnisses eine Geldspende erhielt (4 34–39); sie erzählte, dass die Hellenisten sich beklagten, dass ihre Witwen eine geringere Unterstützung empfingen als die Witwen der Hebräer, und behauptete doch zugleich, dass eine Gütergemeinschaft stattgefunden habe. Aber es sind einzelne Thatsachen, nicht allgemeine Schilderungen, die für das historische Urteil massgebend sind. Und so werden wir für jene Zeit nur festhalten können, dass das Liebesleben der Gemeinde ein sehr reges war, dass die Gaben reichlich gespendet wurden, niemand Not litt, und dass vielfach einzelne Gemeindeglieder liegende Gründe und andere wertvolle Besitztümer zum Besten der Gemeinde verkauften. Eine Gütergemeinschaft herrschte nicht. Die Christen Jerusalems lebten in ihren Häusern, hier fanden die gottesdienstlichen Vereinigungen statt; und mögen nicht alle diese Häuser Eigenbesitz der Christen gewesen sein, so wird dies doch von den Häusern gelten, in denen die Versammlungen stattfanden. Nur wenn solche Häuser einem Christen gehörten, war keine oder doch geringe Gefahr vorhanden. Und Maria, die Mutter des Marcus, wird deutlich als Hausbesitzerin charakterisiert 12 12. Es ist auch mit Recht immer hervorgehoben worden, dass das Wort des Petrus an Ananias: *οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενε, καὶ πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχεν*; eine gesetzliche Gütergemeinschaft ausschliesse. Dies Urteil wäre freilich nicht begründet, wenn übersetzt werden müsste: „Blieb dir nicht ein Rest, und war es denn nach dem Verkauf in deiner Gewalt?“ Aber abgesehen davon, ob diese Übersetzung grammatisch möglich ist, so scheitert sie daran, dass dem Ananias nicht vorgeworfen wird, dass er dem Gemeindegesetz, alles zu verkaufen, nicht Gehorsam gezeigt habe, sondern ausschliesslich seine Lüge ihm als Schuld angerechnet wird (5 3 4). Die Jerusalemische Urgemeinde war keine Schwärmergemeinde. Es ist unzulässig, daraus, dass die Akta nicht ausdrücklich erwähnen, dass die Glieder der Gemeinde gearbeitet haben, zu schliessen, dies sei unterblieben. Es ist eine unbegründete Behauptung, dass die Gemeinde, in der Gewissheit, dass in der kürzesten Zeit Jesus zurückkehren und diese irdische Weltordnung aufheben werde, alle Kapitalien aufgezehrt habe und so der Verarmung anheimgefallen sei. Der Umstand, dass sich die Hellenisten darüber beschweren, dass ihre Witwen nicht hinlängliche Unterstützung empfingen, be-

weist das Gegenteil. Weshalb bedurften denn gerade die Witwen der Hilfe? Wenn niemand arbeitete, so waren sie in keiner ungünstigeren Lage als die Männer und verheirateten Frauen. Die Akta erwähnen nicht, dass die Gemeindeglieder arbeiteten, weil dies selbstverständlich war. Es müsste befremdlich erscheinen, wenn die Akta hervorgehoben hätten, die Gemeindeglieder hätten nicht unterlassen, zu arbeiten. Eine solche Bemerkung würde die Meinung hervorrufen, dass in der Zeit des Verfassers eine Partei einflussreich gewesen sei, welche die Pflicht der Arbeit nicht anerkannt habe.[1])

Wollen wir uns ein Bild der sittlichen Gedankenwelt zeichnen, welche dem Teil der judenchristlichen Gemeinde eignete, der bei aller Pietät gegen das Gesetz des Alten Bundes, die ihn zur Beobachtung desselben verpflichtete, doch innerlich über dasselbe hinausgewachsen war, so ist es der Brief des Jacobus, an den wir uns zu wenden haben. Dass diese Schrift eine jüdische Schrift sei, die später durch einige wenige Interpolationen christianisiert worden, wie Spitta[2]) behauptet, erscheint uns nicht bewiesen. Gewiss lebt ihr Verfasser in dem Ideenkreise der jüdischen Litteratur; und es ist das Verdienst Spitta's, die mannigfaltigen Berührungspunkte unseres Briefs mit demselben gezeigt zu haben; aber es sind nicht einzelne Stellen, die ihm vorschweben,[3]) und nach denen er seine Darstellung gestaltet, sondern es ist die Gedankenwelt jener Schriften, in welcher er heimisch ist, aus der heraus er seine eigenen Gedanken bildet. Dass er für dieselben vielfach auch die Worte wählt, in denen dort der Gedanke Ausdruck gefunden hatte, liegt auf der Hand. Besitzen wir doch nur Gedanken in der Fassung der Worte, haben jene nur in diesen. Aber der Brief des Jacobus steht doch

1) Die Polemik des Textes richtet sich gegen O. Holtzmann, Studien zur Apostelgeschichte I. Die Gütergemeinschaft. Zeitschrift für Kirchengeschichte. XIV. Gotha 1894. S. 327—336.

2) Zur Geschichte des Urchristentums. 2. Bd. Göttingen 1896.

3) Freilich sagt Spitta selbst: „Die etwas reichlichen Parallelstellen haben nur den Zweck, deutlich zu machen, aus welcher geistigen Atmosphäre unser Brief stammt. Wenn sie nicht bloss für die Gedanken, sondern vielfach auch für den Wortausdruck gegeben werden, so geschieht das in den seltensten Fällen zu dem Zwecke, eine direkte Abhängigkeit des Jacobus von den betreffenden Schriften nachzuweisen, sondern, um der Eintragung christlicher Gedanken den Weg abzuschneiden und die zwischen Jacobus und den anderen neutestamentlichen Schriften bestehenden Ähnlichkeiten von vorn herein in die richtige Beleuchtung zu stellen" (S. 10. 11). Aber thatsächlich geht Spitta vielfach über diese allgemeine Beeinflussung unseres Briefes hinaus, s. zu 1 5 9 10 11 12 15 2 2 3 4 16 5 3 6.

auf einer anderen Höhe als die jüdische Weisheitslitteratur, auch als die Prophetie. Wir müssen mit Haupt sagen: „Die ganze Höhenlage des Briefes ist im Durchschnitt dieselbe, die wir in den Worten Jesu finden. Wo ist eine Schrift des Judentums, die in dieser Beziehung sich mit dem Jacobusbrief messen kann, eine Schrift, die nicht nur im einzelnen Gedanken enthält, die auch der Christ sich aneignen kann, sondern die durchweg so rein gehalten ist wie unser Brief? Die erdigen Elemente des Judentums sind hier fast durchweg abgestreift.“[1]) Mit diesem Urteil stimmt Harnack überein: „Mag man nun auch fast alle Sprüche des Jacobusbriefes im Judentum (in erster Linie sucht man bei Philo) nachweisen können — was ich übrigens bezweifle — von dem jüdischen Stoff, den das Evangelium ausgemerzt hat, findet man in dem Briefe nichts, und eben deshalb ist er wahrscheinlich für christlich und nicht für jüdisch zu halten.“[2])

Indem wir uns nun dem Jacobusbrief zuwenden, stellen wir uns zuerst die Aufgabe, seinen Zusammenhang, soweit ein solcher vorhanden ist, zu vergegenwärtigen, sodann seine Physiognomie zu charakterisieren, endlich seinen Ursprung zu bestimmen.

I.

Der Zusammenhang des Briefes.

Zweites Kapitel.

C I.—III.

1 2–4 bildet ein zusammengehöriges Ganzes, von dem einen Grundgedanken beherrscht, dass die Prüfungsstunden als Freudenstunden, weil als Segensstunden, angesehen werden müssen. Denn die *πειρασμοὶ* führen zur *ὑπομονή*; diese aber, wenn sie, aus der Sphäre der Innerlichkeit erwachsend, sich in einer sittlichen Lebenswirklichkeit ausgestaltet hat, führt zur Vollkommenheit.

Ein zweites Ganzes ist in 1 5–8 enthalten. Hier ist es die Aufforderung zur zuversichtlichen Bitte, welche die einzelnen Gedanken verbindet. Doch fehlt es nicht an einer, wenn auch nur

---

1) Haupt, Theol. Stud. u. Krit. 1896. S. 761.

2) Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Leipzig 1897. S. 489—90. Vgl. ferner Steck, Die Konfession des Jacobusbriefes. Theol. Zeitschrift aus der Schweiz. 1898. 3. Vierteljahrsheft S. 169 u. d. f.

losen, Anknüpfung an das Vorhergehende. Der Geprüfte soll zu einer Vollkommenheit geleitet werden, die von jedem Mangel frei ist, frei auch von dem Mangel an Weisheit, einer so grossen und grade in den πειρασμοὶ so unentbehrlichen Tugend, die sich daher ein jeder, wem sie fehlt, erbitten muss. Und nun spricht der Verfasser von der Bitte, nicht von der Bitte um die Weisheit, sondern von der Bitte schlechthin, von der sittlichen Beschaffenheit derselben, gleichviel, welches ihr Gegenstand ist. Hinter dem Subjekt des Bittenden verschwindet völlig das Objekt, auf welches die Bitte gerichtet ist. Der Verfasser redet nicht von der σοφία, ihrem Wert, ihrer Unentbehrlichkeit, er redet ausschliesslich vom Beter, von der Notwendigkeit, sich in der Bitte von allen Zweifeln an ihrer Erhörung frei zu halten.

Eine dritte Gedankengruppe stellt 1 9–12 dar. Es ist wieder ein ganz neues Thema, dem wir hier begegnen, der Verfasser will das Verderben, welches den Reichen ereilen wird, vergegenwärtigen. Nur der einleitende V. 9 stellt den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden durch eine leise Erinnerung an die erste Gedankengruppe her, insofern eine Verwandtschaft zwischen dem ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς und dem von schwerer Prüfung getroffenen besteht. Aber es kommt dem Verfasser hier nicht darauf an, die ταπεινότης des Bruders zu charakterisieren, sondern einzig und allein dem Reichen gilt sein Interesse. Die innere Hoheit, die der Bruder bei aller äusserer Niedrigkeit behauptet, wird nur berührt, damit sich von diesem Lichtbild die Nachtgestalt des Reichen wirkungsvoller abhebe.

Mit dem 12. V. kehrt nun die Darstellung zu den Gedanken zurück, welche in 1 2–4 entwickelt wurden. Sie schliesst sich so eng an dieselben an, dass V. 5–11 als Episode erscheinen. Fehlten diese Verse, sie würden nicht vermisst werden. Sie stören nur den Gedankengang, sie sind in ihn nur mit einer gewissen Gewaltthätigkeit aufgenommen worden. Und dieser Eindruck wird durch die folgenden Verse 13–17 verstärkt, indem dieselben an 1 2–4 12 anknüpfen und den dort ausgesprochenen Gedanken in eigentümlicher Weise beleuchten. Der Verfasser unterscheidet sehr bestimmt die πειρασμοὶ und das πειράζεσθαι. Erstere sollen zur Bewährung und Vollkommenheit führen; und, obwohl Jacobus nicht ausdrücklich erklärt, dass sie von Gott ausgehen, so ist dies doch sicherlich seine Meinung. Denn, was sittlich fördert, ist eine gute Gabe, die von Gott stammt (V. 17). Ganz anders muss aber über das πειράζειν und πειράζεσθαι geurteilt werden. Denn obwohl,

auch nach neutestamentlichem Sprachgebrauch, Verbum und Substantivum in zwiefachem Sinne gebraucht werden, als Erprobungen der Gesinnung, als Versuche, den Charakter derselben festzustellen auf der einen, als Reizungen zum Bösen auf der anderen Seite, so hat doch Jacobus sich dafür entschieden, *πειράζειν* ausschliesslich sensu malo, *πειρασμὸς* ausschliesslich in unmittelbar ethisch indifferentem, mittelbar in ethisch-gutem Sinne, zu gebrauchen. Der *πειρασμὸς* ist ihm ein objektiver Vorgang, eine Thatsache oder eine Reihe von Thatsachen, dazu bestimmt, die Sinnesart des davon betroffenen zu konstatieren, eventuell ihn auf eine höhere Stufe des sittlichen Lebens zu führen; im Begriff des *πειράζειν* und *πειράζεσθαι* dagegen fasst er eine Summe subjektiver Aktionen und Gemütszustände zusammen, in denen sich sündiges Thun verwirklicht. Dieser subjektive Prozess ist durch den objektiven Vorgang des *πειρασμὸς* veranlasst — und insofern, aber auch nur insofern besteht zwischen dem *πειρασμὸς* und dem *πειράζειν* ein Zusammenhang —; aber er ist nicht in ihm begründet und nicht durch ihn verursacht, er wurzelt ausschliesslich in der freien Kausalität des Subjekts, das zu eigenem Verderben den *πειρασμὸς*, der nach Gottes Willen ihm zu sittlicher Förderung dienen sollte, missbraucht, und das daher in keiner Weise berechtigt ist, das sündige Thun, zu dem es sich verleiten liess, statt auf eigene Schuld, auf göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen. Ein solcher Gedanke widerspreche durchaus dem religiösen Bewusstein, er könne nur da Platz greifen, wo eine Abirrung, ein *πλανᾶσθαι*, von der wahren Gotteserkenntnis stattgefunden hat. Denn Gott ist *ἀπείραστος κακῶν*, er ist schlechthin unzugänglich für das Böse, er ist die wandellose Quelle des Lichts, die sich stetig gleich bleibt, allem Wechsel, aller Verdunklung entnommen, der Ursprung und nur der Ursprung jeglicher *δόσις ἀγαθὴ*, jegliches *δώρημα τέλειον*.

Damit ist der erste Abschnitt unserer Schrift abgeschlossen. Der Zweck des *πειρασμὸς* ist dargelegt, allen Missdeutungen desselben gewehrt.

Ein zweiter Abschnitt beginnt mit dem 18. und schliesst mit dem 25. Verse. Das rechte Verhalten, welches wir dem *λόγος ἀληθείας* gegenüber beobachten sollen, bildet das Thema. Dies rechte Verhalten ist nun dadurch bedingt, dass sich die Christen von dem Bewusstsein leiten lassen, dass sie dem *λόγος ἀληθείας* ihre sittliche Neugeburt schulden, und dass sie den Zweck dieser Neugeburt nicht aus dem Auge verlieren, als Gott geweihte Menschen ihm zu dienen und so die der ganzen Menschheit gestellte

Aufgabe in sich zuerst zu verwirklichen. Dieser Auffassung gemäss beziehen wir ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ in V. 19 auf das Vorhergehende und interpretieren ἴστε nicht als Imperativ, sondern als Indikativ. In V. 19 und 20 erkennen wir aber wieder eine Einschaltung, die den Gedankenfortschritt hindert. Eine solche läge dann nicht vor, wenn der Verfasser in einer Reihe von Einzelermahnungen hätte zeigen wollen, wie sich das Verhalten des Christen konkret gestalten solle. Dies ist aber nicht der Fall, vielmehr will er in V. 21 bis 25 die Stellung des Christen zum λόγος ἀληθείας prinzipiell bestimmen. Schlössen wir an V. 18 unmittelbar V. 21, so würde niemand V. 19 und 20 vermissen; und läge ein solcher Text vor, so würde jeder diesem den Vorzug vor dem Text geben, an den wir gewiesen sind. Der in V. 18 enthaltene allgemeine Gedanke wird in V. 21—25 ausgeführt, die in ihm beschlossenen Konsequenzen werden gezogen. Durch den λόγος ἀληθείας sind die Christen wiedergeboren, ist ihr Christenstand begründet worden. So stehen sie in einem Abhängigkeitsverhältnis dem Wort der Wahrheit gegenüber, und zwar nicht bloss insofern, als sie den Anfang ihres Christenstandes auf dasselbe zurückführen müssen, sondern auch insofern, als derselbe nur durch stets erneute Aneignung desselben erhalten wird. Diese stete Aneignung vollzieht sich aber nur unter der Voraussetzung, dass sie von einer ununterbrochenen Ausscheidung aller ihm widerstreitenden Elemente, der ῥυπαρία und περισσεία κακίας, begleitet wird. Der Christ ist also zu einem zwiefachen Verhalten verpflichtet. Auf der einen Seite steht er dem λόγος ἀληθείας, dem λόγος ἔμφυτον, gegenüber schlechthin receptiv, er hat ihn ἐν πραΰτητι aufzunehmen; auf der anderen Seite ist er zu intensiver Thätigkeit genötigt; er muss ablegen, was dem Worte der Wahrheit widerstreitet. Durch diese Verbindung eines positiven und negativen Verhaltens gewinnt der Christ die Kraft, seine Seele zu erretten.

Ist nun aber das Wort aufgenommen, so gestaltet sich das Verhältnis des Christen zu ihm in neuer Weise. Er wird ein ποιητὴς λόγου. Als ἀκροατὴς hat er es aufgenommen, hier war er nur receptiv; aber in diesem Stadium darf er nicht bleiben, er muss nun handelnd das Wort der Wahrheit in sichtbare Wirklichkeit verwandeln. In dieser ποίησις λόγου erlangt er vollkommene Befriedigung, wird er μακάριος; denn das Wort der Wahrheit, mit dem er sich durch δέχεσθαι und ποίησις geeint hat, ist das vollkommene Gesetz der Freiheit; das Gesetz, das sich darin als vollkommenes offenbart, dass es denen, die sich ihm willig unterwerfen,

die Freiheit, die sittliche Freiheit, die Herrschaft über die ἐπιθυμίαι, gewährt und sich so als die unsere Seelen rettende Macht erweist.

Damit ist ein zweiter Abschnitt unserer Schrift beschlossen, und zwar in einer dem Abschluss des ersten Abschnitts analogen Weise. Dieser war nach seinem positiven Gehalt in 1 12 beendet worden. 1 13–17 hatten den hier ausgesprochenen Gedanken nur gegen Missdeutungen schützen wollen. In 1 12 hatte Jacobus den im πειρασμὸς sich bewährenden als einen μακάριος ἀνὴρ gepriesen. So wird hier wieder als μακάριος gerühmt, wer sich als Thäter des Gesetzes erweist.

Mit 1 26 beginnt ein dritter Abschnitt unserer Schrift. Die ποίησις νόμου wird in einzelnen konkreten Exemplifikationen vergegenwärtigt. Da der Verfasser den νόμος ἐλευθερίας einschärfen will, hebt er den Gegensatz hervor, in welchem sich dieser zum νόμος γράμματος, um im Sinne Pauli zu reden (2 Cor 3 6), befindet. Für diesen νόμος ist nun charakteristisch, dass der rituale Kultus, die θρησκεία, einen wesentlichen Teil derselben bildet, sowohl nach der Zahl der Einzelgebote als nach der Wertschätzung, die ihrer Beobachtung oder der Unterlassung derselben zuerkannt wird; dass ferner für diese θρησκεία die Unterscheidung von Rein und Unrein von grösster Bedeutung ist; dass endlich durch thatsächliche Wahrnehmung dieser Unterscheidung eine Herstellung der Reinheit der Personen, des Volks Israel und seiner Glieder, eine Heraushebung derselben aus der Sphäre der unreinen Völkerwelt bewirkt werden soll. In dieser dreifachen Beziehung stellt nun Jacobus den νόμος ἐλευθερίας dem Ritualgesetz des Alten Bundes gegenüber. Auch hier handelt es sich um eine θρησκεία, aber sie trägt eine ausschliesslich ethische Qualität; auch hier handelt es sich um den Gegensatz von Rein und Unrein, aber die Reinheit, die wahren Wert hat, die Gott, der unser Vater ist, anerkennt, wird nur durch Liebesthätigkeit und Selbstzucht erworben; auch hier handelt es sich um die Herstellung einer heiligen Gemeinschaft, aber sie wird nicht durch Unterscheidung von den Völkern, sondern durch Fernhaltung vom κόσμος erzielt. Es entspricht der Anschaulichkeit der Darstellungsweise unseres Verfassers, dass er sowohl die Liebesthätigkeit als auch die Selbstzucht, die er fordert, in einzelnen Erweisungen derselben vergegenwärtigt, jene in der Fürsorge für die notleidenden Witwen und Waisen, diese in der Mahnung zur Beherrschung der Zunge.

Sodann wendet sich unsere Schrift zu einer zweiten Exemplifikation der ποίησις νόμου ἐλευθερίας, zur Fernhaltung des

προσωπολημψία 2 1–9. Dieser Teilabschnitt ist für das Verständnis unserer Schrift von der grössten Bedeutung, weil er zuerst einen Einblick in die konkreten Verhältnisse gestattet, in denen sich die Leser befinden. Denn der Fall, der in 2 2–4 als ein hypothetischer vorausgesetzt wird, infolge einer wohlwollenden Beurteilung der Gemeindeglieder, ist nach V. 6 thatsächlich eingetreten. Reiche und Arme werden von denselben nicht gleichmässig beurteilt, es herrscht προσωπολημψία. Dass ausschliesslich dies Motiv als Erklärungsgrund des verschiedenen Verhaltens seitens der Leser angewandt wird, dass nicht auf den Widerspruch hingewiesen wird, in dem die προσωπολημψία zu dem Bruderschaftsverhältnis steht, in dem sich die Reichen und Armen zu den Gemeindegliedern befinden, ist ein Beweis, dass jene als ausserhalb der christlichen Gemeinde stehend zu betrachten sind; ein Beweis, der in Bezug auf die Reichen dadurch eine besondere Verstärkung erhält, dass diese nach V. 6 und 7 als Feinde der Christen erscheinen. Sie lästern den Namen Christi, dem die Christen sich zu eigen gegeben haben, sie vergewaltigen sie und ziehen sie vor Gericht. Sind diese Reichen nun Juden oder Heiden? Im ersten Jahrhundert rekrutierte sich die christliche Gemeinde fast ausschliesslich aus den niederen Ständen, es waren arme Heiden und arme Juden, die sich zu Christus bekannten, hier und dort blieben die Vornehmen fern; und insofern könnte es eben so berechtigt erscheinen, an Juden wie an Heiden zu denken. Aber ein anderer Grund nötigt uns, hier jene vorauszusetzen. Heidnische Verfolgungen fanden im ersten Jahrhundert selten statt; und, war es der Fall, so gingen sie von der Staatsgewalt aus, die sie aus politischem Interesse verhängte. Anders auf jüdischem Boden. Hier war es die hierarchische Aristokratie, welche zugleich die soziale Aristokratie war, von der die Beunruhigung ihrer christlichen Volksgenossen betrieben wurde. Daraus ergiebt sich die Schwere der Schuld, welche die Glieder der christlichen Gemeinde durch die Bevorzugung der reichen Juden auf sich luden. Sie übten eine προσωπολημψία zu Gunsten der reichen Juden, von denen sie bedrängt wurden, zu Ungunsten der armen Juden, aus deren Mitte sie selbst hervorgegangen waren. An ihnen selbst hatte es sich bewährt, dass Gott die an irdischen Gütern Armen zum Reichtum des Glaubens und zur Teilnahme an dem Reiche erwählt hat, das denen, die ihn lieben, bereitet ist; und dennoch wurden von ihnen die gering geschätzt, bei denen sie nach ihrer eigenen Erfahrung am ehesten Empfänglichkeit für das Evangelium und Willigkeit, es anzunehmen, erwarten durften.

Aber noch in einer anderen Beziehung ist dieser Teilabschnitt für das Verständnis der Gedankenwelt unseres Briefs von grosser Bedeutung. Auf der einen Seite wird uns nahe gelegt, einen Zusammenhang zwischen *πίστις* und wahrhaft sittlichem Verhalten vorauszusetzen, auf der anderen Seite wird das thatsächlich eingetretene nichtsittliche Verhalten nicht auf Fehler des Glaubens zurückgeführt. Nur insofern besteht eine Beziehung zwischen beiden Seiten, als die *πίστις*, die ein unmittelbares Verhalten zu Gott ist, in der *προσωπολημψία* nicht ein ihr entsprechendes Gegenbild finden kann. Vielmehr steht diese zu jener insofern in Widerspruch, als Gott durch die Auswahl der Armen zu Reichen im Glauben bezeugt hat, dass die *προσωπολημψία* seinem Willen nicht gemäss ist. Diese ist also insofern ein Fehler des Glaubens, als derselbe die Wege Gottes in der Verwirklichung seiner Heilszwecke nicht erkannt, im eignen Thun nicht nachgeahmt hat. Aber dieser Vorwurf wird den Lesern nicht entgegen gehalten, er liegt nur mittelbar in den Worten des Jacobus. Unmittelbar werden jene gestraft, dass sie in der *προσωπολημψία* das königliche Gesetz der Liebe verletzen. Jacobus beschuldigt die Leser nicht der Heuchelei, der Unlauterkeit, sondern der Trägheit in der *ποίησις νόμου*, vergegenwärtigt ihnen 2 10–11, dass die *προσωπολημψία* eine *παράβασις νόμου*, eine *ἁμαρτία* in sich schliesse, dass die *ποίησις νόμου* nur da konstatiert werden könne, wo das ganze Gesetz beobachtet werde, denn in jedem Gebot des Gesetzes rede der eine Gesetzgeber, der eine Gott. Wer daher auch nur gegen ein Gebot verstosse, trete in Widerspruch mit dem Willen des Gesetzgebers, der denselben in der Totalität der Gebote zum Ausdruck bringe. So bilden diese ein in sich geschlossenes Ganzes; wer eines unerfüllt lässt, hat keines beobachtet, hat nicht so den einzelnen Geboten gehorcht, wie ihnen Gehorsam geleistet werden muss.

Mit dem zwölften Verse beginnt ein neuer, aber mit dem vorhergehenden in engem Zusammenhange stehender Abschnitt. Der Verfasser will den Wert der *ποίησις νόμου* dadurch erweisen, dass er darauf hinweist, wie von derselben die *σωτηρία* abhängig ist. Dies ergiebt sich daraus, dass der *νόμος ἐλευθερίας* es ist, nach dessen Massstab das Gericht erfolgen wird. Dies Gesetz ist nun, sofern es Nächstenliebe fordert, vor allem Gesetz der Barmherzigkeit, an der es die fehlen lassen, welche in *προσωπολημψία* den Armen missachten. Daher nur die Barmherzigkeit gewiss ist, im Gericht zu bestehen, trotz der Strenge des Gerichts froh und zuversichtlich ihrer *σωτηρία* sich zu rühmen vermag.

Diese Behauptung nun, dass es die *ποίησις νόμου*, vor allem die Barmherzigkeit ist, welche die *σωτηρία* verbürgt, war einem Einwand ausgesetzt. Wie konnte gesagt werden, die *ποίησις νόμου* rette, die Barmherzigkeit allein entgehe dem Gericht; ist es nicht die *πίστις*, welche diese Gewissheit in Anspruch nehmen darf? Nein, antwortet Jacobus, nicht die *πίστις* rettet. Wert hat allein die sittliche That. So wenig ein freundlicher Wunsch ohne thatkräftige Hilfe den Bedürftigen aus seiner Not befreit, so wenig lebendig ist der Glaube, wenn er nicht mit Werken verbunden ist. Der Glaube bewegt sich, ebenso wie jener freundliche Wunsch, ausschliesslich in der Sphäre der Innerlichkeit, er ist keine die Wirklichkeit bewegende Macht. Jener Wunsch muss zum Willen, zur That werden, dann hat er Wert. Der Glaube muss Werke haben, dann allein kann er geschätzt werden. Ohne Werke ist er tot, keine wirkende Kraft. Also nicht der Glaube rettet, sondern die *ποίησις νόμου*, in die er sich umgesetzt hat (2 14—17).

Wir sehen, Jacobus tritt nicht für eine *ποίησις νόμου* ein, die von der *πίστις* absieht, er indifferenziert nicht schlechthin die *πίστις*, die *πίστις* ist ihm eine Voraussetzung der *ἔργα*. *πίστις* und *ἔργα* als ein zusammengehöriges Ganzes werden von ihm gefordert. Haben sie nun aber gleichen Wert, weil sie beide unentbehrlich sind? Keineswegs! Ein Glaube ohne Werke ist schlechterdings unkonstatierbar; ob er vorhanden ist oder nicht, lässt sich nicht erweisen; was sich aber nicht aufweisen lässt, gehört auch nicht der Sphäre des Lebendigen, der Wirklichkeit, an. Wo dagegen Werke sichtbar sind, muss auch immer auf die Gegenwart des Glaubens geschlossen werden. Keine *ἔργα* ohne *πίστις*; wohl aber giebt es *πίστις* ohne *ἔργα* und eben deshalb eine *πίστις*, die nicht konstatierbar ist, deren Existenz bezweifelt werden kann. Steht es nun so, dass eine *πίστις* ohne *ἔργα* als Realität nicht nachweisbar ist, ihr Vorhandensein nur eine unbegründbare Behauptung des *πιστεύων* bildet, während die *ἔργα* stets die Gegenwart der *πίστις* beweisen, so zeigt sich, wie falsch es ist, der *πίστις* und den *ἔργα* den gleichen Wert für den Gewinn der *σωτηρία* zuzuerkennen. Es giebt aber noch eine Thatsache, welche beweist, dass die *πίστις χωρὶς ἔργων* keinen Anspruch auf Wertschätzung erheben kann. Wo findet sich der werklose Glaube? Nur bei Christen, welche, zu ihrem Verderben sich selbst täuschend, auf ihn ihre *σωτηρία* gründen? Ach nein, auch die Dämonen hegen eine solche *πίστις*; aber sie wissen, dass ihnen dieselbe keine Bürgschaft der *σωτηρία* ist; vielmehr gehen sie in ihrer *πίστις*, ja trotz derselben,

der Verdammnis entgegen; und das Bewusstsein davon erfüllt sie mit Zittern. Es könnte scheinen, als ob die Argumentation des Verfassers insofern der Stringenz entbehre, als er nicht mit demselben Begriff der *πίστις* operiere; eine *πίστις*, die in den Werken erkennbar ist — 2 18 — könne nicht auf dieselbe Linie mit einem Glauben gestellt werden, der jeder Tendenz zur Werkthätigkeit ermangele, es bestehe eine Wesensdifferenz zwischen hier und dort. Und dennoch ist dieser Einwurf nicht begründet. Für Jacobus ist die *πίστις* in beiden Fällen nichts anderes als die unerschütterliche, jedem Zweifel entnommene Gewissheit des Daseins, Wirkens, sich Offenbarens Gottes. Diese Gewissheit verbindet sich nun, je nach der ethischen Individualität des *πιστεύων*, mit differenten Gemütszuständen und Impulsen. Sie erfüllt den frommen Beter mit Vertrauen, mit Zuversicht auf Erhörung, während sie in den Gott feindlichen Dämonen das Zittern vor dem Gericht hervorruft; von der Liebe befruchtet, wird sie ein mitwirkendes Motiv zum sittlichen Handeln. Für Christen endlich, die dieser entbehren, ist die *πίστις* ein totes Kapital, ein gleichgiltiger Besitz, unfähig, sie zu retten. Sie mögen erwägen, dass die Dämonen, denen sie darin gleichen, dass sie *πίστις χωρὶς ἔργων* besitzen, mit Zittern dem Gericht entgegen gehen. Jacobus will sie mit den Dämonen nicht schlechthin auf dieselbe Linie stellen; aber er will sie doch darauf hinweisen, dass sie sich in einem gefährlichen Verwandtschaftsverhältnis zu ihnen befinden.

Es blieb nun nur noch dem Verfasser übrig, für seine Bestimmung des Verhältnisses zwischen *πίστις* und *ἔργα* den Schriftbeweis zu führen. Das thut er, indem er auf das Verhältnis, in welches sich Gott zu Abraham gesetzt hatte, zurückgeht. Hier zeigt sich ihm nun, dass Abraham zwar ein einzelner Glaubensakt zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, dass dagegen die Rechtfertigung der Persönlichkeit Abrahams in Folge der Werke desselben, nämlich der Opferung Isaaks, statt hatte.[1]) Jener erste Akt Gottes hatte nur einen weissagenden Charakter, es lag nicht eine Leistung Abrahams vor, welche die ausreichende Basis für seine Rechtfertigung hätte bilden können; aber wohl lag eine Leistung Abrahams vor, welche Gott bewegen konnte, sie als eine Bethätigung der ihm wohlgefälligen *δικαιοσύνη* zu proklamieren. Aber konnte eine solche Proklamation Gottes eintreten, obwohl Abraham sich noch nicht in dem Masse ethisch bewährt hatte,

1) 1 Makk 2 52: *Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην;*

dass er selbst als Persönlichkeit voll und ganz Gegenstand der Gerechtigkeits-Erklärung Seitens Gottes hätte werden können? Ist es möglich, dass eine einzelne Handlung als Darstellung der *δικαιοσύνη* von Gott beurteilt wird, obwohl der Gesamtcharakter der Persönlichkeit, von der diese Handlung ausgeht, noch nicht sicher bestimmt werden kann? Nur unter einer Voraussetzung ist die unbedingte Guterklärung einer einzelnen Handlung zulässig: dann, wenn der Beurteilende Herzenskündiger ist, wenn er in der einzelnen Handlung eine Vollausprägung des Gesamtcharakters erkennt, wenn er vermöge voraussehenden Blicks dessen gewiss ist, dass auch bei schwerer Prüfung derselbe sich bewähren werde. Und dieser Fall lag hier vor. Gott ist es, der den Glaubensakt Abrahams als Bethätigung wahrer Gerechtigkeit beurteilt; Gott, der in sein Inneres schaut; Gott, vor dessen Augen die weitere Entwicklung Abrahams offenbar war. Er konnte schon Abrahams Glauben als Gerechtigkeit anrechnen, denn er erblickte in diesem Glaubensakt den verheissungsvollen Keim einer reichen, gesegneten Entwickelung. Deshalb war jene Proklamation Gottes eine Weissagung, die in Erfüllung ging, als sich Abraham in der Opferung seines Sohnes als eine Persönlichkeit darstellte, für welche der unbedingte Gehorsam gegen Gottes, auch das Schwerste forderndes, Gebot die entscheidende Norm des Handelns bildete. Es ergiebt sich also, dass für Jacobus die *πίστις* eine ethische That ist, die nicht notwendig, aber unter gewissen Voraussetzungen, nämlich bei einer ethischen Gesamtrichtung des Gläubigen, als eine Erweisung schon vorhandener *δικαιοσύνη* beurteilt werden muss. Aber nicht blos Abraham, auch Rahab kann als Zeugnis dienen, dass es Werke sind, auf Grund deren die Rechtfertigung erfolgt. Bei der Eroberung Jerichos wurde sie verschont und lebte in Israel. Da diese Verschonung im Namen Gottes stattfand, ist sie als ein Gottesurteil zu betrachten, durch welches Rahab als eine Gerechte erklärt wurde.

Dieser Schriftbeweis des Jacobus ist nun mit Betrachtungen durchflochten, in welchen das Verhältnis zwischen Glauben und Werken einer neuen Beleuchtung unterstellt wird. Hatte er bis dahin jenen wie diese als zwei verschiedene Sphären betrachtet, die mit einander verbunden sein sollen, ohne dass er es sich zur Aufgabe gestellt hatte, zu zeigen, auf welchem Wege eine solche Verbindung zu Stande kommen könne, so will er nun erhärten, dass ein innerer Zusammenhang zwischen Glauben und Werken bestehe. Er hatte schon in V. 18 mit den Worten: *κἀγώ σοι*

δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν darauf hingedeutet, dass ein solcher bestehe. Wo ἔργα sich finden, ist immer auch das Vorhandensein der πίστις vorauszusetzen. Nun aber spricht er es ausdrücklich aus, dass zwischen πίστις und ἔργα eine Wechselwirkung bestehe. Auf der einen Seite wirkt der Glaube dazu mit, dass ἔργα stattfinden, er ist nicht der einzige Faktor, der sie hervorruft, als ποίησις νόμου sind sie durch die intensive Zuwendung zum νόμος τέλειος 1 25 bedingt, aber immerhin auch der Glaube ist bei dem Entstehen der ἔργα beteiligt. Freilich viel einflussreicher ist die Einwirkung, welche die ἔργα auf die πίστις ausüben. Die ἔργα — das sittliche Handeln, die Gesetzeserfüllung —, darin dem πνεῦμα in seiner Beziehung zum σῶμα vergleichbar, bilden das belebende Prinzip für die πίστις, durch welche die ethische Qualität des Glaubens erhöht wird, er Vollkommenheit gewinnt. Für Jacobus ist πίστις, abgesehen von den Veränderungen betrachtet, welche sie durch die ἔργα erfährt, nicht etwa Bezeichnung der Religion, der Frömmigkeit. Die Dämonen besitzen Glauben, aber nicht Frömmigkeit. Die πίστις ist ihm in ihrer Isoliertheit von den ἔργα nur Gewissheit von der Realität der Objekte, welche den Frommen mit Verehrung erfüllen. Der πιστεύων nur als solcher stimmt mit dem Frommen überein in der Anerkennung der Realität Gottes, aber nicht im subjektiven Verhalten ihm gegenüber. Dies letztere betreffend, unterscheidet Jacobus eine dreifache Möglichkeit. Der πιστεύων hat eine Gott feindliche Richtung, so die Dämonen, dann ruft die πίστις ein φρίσσειν hervor. Oder der πιστεύων ist sittlich indifferent, ein höheres ethisches Leben fehlt ihm oder ist doch nur schwach entwickelt, dann ist die πίστις wirkungslos, ἀργή, νεκρά. Oder endlich der πιστεύων ist ein sittlich ernster und eifriger Charakter, dann werden die in der πίστις latenten sittlichen Kräfte frei, sie entwickelt Impulse zum sittlichen Handeln und wird so ein mitbedingender Faktor der Rechtfertigung, συνεργεῖ τοῖς ἔργοις, die Persönlichkeit des Gläubigen selbst aber entfaltet sich durch die Rückwirkung des sittlichen Handelns zur τελειότης, zur ἀγάπη θεοῦ (2 5). So ergiebt sich, dass sich das δικαιοῦσθαι vollzieht auf Grund der ἔργα, unter deren Einwirkung die πίστις sich erst zu einer sittlich produktiven Kraft entfaltet, und dass es eine durchaus irrige Behauptung ist, dass allein auf dem Glauben die Rechtfertigung ruhe.

Die prinzipielle Erörterung über das Verhältnis zwischen πίστις und ἔργα bildet in dem Zusammenhang unserer Schrift eine

Episode, der Verfasser kehrt daher nach ihrem Abschluss zu der Aufgabe zurück, die er sich gestellt hatte, die Leser zur *ποίησις τοῦ νόμου τῆς ἐλευθερίας* zu ermahnen und die Gestaltung derselben zu veranschaulichen. So fordert er in 3 1–12 zur Zügelung der Zunge auf. Flüchtig hatte er diesen Gedanken schon in 1 19 berührt, indem er die Forderung einschärfte: *ἔστω δε πᾶς ἄνθρωπος — βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι.* Jetzt führt er ihn weiter aus. Der in der Episode angeschlagene Ton klingt noch fort in der Erinnerung an das *κρίμα*, das unserer wartet 3 1. Von konkreten Verhältnissen geht der Verfasser aus. In den Gemeinden hat sich ein Vordringen zur Lehrthätigkeit gezeigt. Die Freiheit, welche die Synagoge gewährte, ist durch die Erregung der Geister in den Gründungszeiten der Kirche masslos gesteigert worden. Viele glaubten sich im Besitz eines *χάρισμα τῆς διδασκαλίας* und suchten es zur Geltung zu bringen. Da hält Jacobus zurück, indem er die Leichtigkeit vergegenwärtigt, in der Rede zu sündigen. Es ist an sich schon so schwer, so erinnert er die Leser, sich frei vom Straucheln zu halten, wir alle fehlen mannigfaltig, nichts ist aber schwerer, als sich vor Zungensünden zu hüten. Wer dies vermag, ist ein *τέλειος ἀνήρ*, der auch den ganzen leiblichen Organismus zu zügeln vermag. Nun ist es das Ziel eines jeden Christen, ein *τέλειος ἀνήρ* zu werden. Darauf hat Jacobus von Anfang an hingewiesen. Die Christen sollen werden *τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι* 1 4. Wie nötig ist es daher, dass sie sich vor der Zungenfertigkeit und Vielrednerei hüten, die fast unausbleiblich ein Straucheln zur Folge hat. Und nun vergegenwärtigt uns Jacobus 3 4–8 die verderbliche Macht, welche die Zunge ausübt. Ein wie kleines Glied ist sie, und wie gross ist der Umfang ihres Wirkens! Wie schwer ist es, sie zu zähmen! Indem nun Jacobus das Verderben vor Augen steht, das die Zunge bereitet, tritt ihm zugleich in das Bewusstsein, wie in sich widersprechend die Thätigkeiten sind, denen die Zunge zum Werkzeug dient. Hat er bis dahin nur dieselbe als Quelle des Übels betrachtet, lag der Gedanke nahe, es sei besser, zu schweigen als zu reden, man thue am besten, der Rede sich zu enthalten, so geht Jacobus nun dazu über, den rechten Gebrauch der Zunge ihrem Missbrauch gegenüber zu stellen. Der positive Wert der Rede kommt zur Geltung, freilich vor allem zu dem Zweck, ihren Missbrauch zu kennzeichnen. Die Zunge ist das Organ, durch welches wir Gott preisen, aber sie ist zugleich das Mittel, durch welches wir dem Menschen fluchen, der nach Gottes Bilde geschaffen ist. Aus demselben Munde

kommt Segen und Fluch. Wenn Jacobus unmittelbar hinter diesen Worten die ernste Mahnung ausspricht: *οὐ χρή, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτως γίνεσθαι*, so will er damit darauf hinweisen, dass die Zunge ausschliesslich Organ der *εὐλογία* und schlechterdings nicht Organ der *κατάρα* sein soll. Es soll nicht so sein, dass wir in unserem religiösen Verhalten mittels der Rede Gott dienen und in unserem sittlichen Verhalten durch Missbrauch der Zunge unsere Verpflichtungen gegen den Nächsten und damit mittelbar auch gegen Gott verletzen. Wir sehen, der Ton, den das zweite Kapitel angeschlagen hat, klingt fort. *πίστις* und *ἔργα*, lautete dort die Losung, nicht *πίστις* ohne *ἔργα*, nicht *ἔργα* ohne *πίστις*. Heiligung der Zunge schlechthin, nicht Heiligung im Dienste Gottes und Entheiligung im Verkehr mit dem Nächsten, so lautet die Mahnung hier. Aber freilich hier und dort sind auch Unterschiede in der Betrachtungsweise. Dort ist die Rede wertlos, die That entscheidet, hier gilt die Rede gleichwertig einer That. Dort galt es, die Nichtigkeit einer Rede aufzuweisen, die einem matten, schwächlichen Gefühl Ausdruck giebt; hier gilt es, einer Rede den Weg zu zeigen, die vollkräftig aus dem Herzen strömt und lebendigen Gefühlen Ausdruck verleiht. Aber, was dort Gegenstand einer eingehenden Darlegung wurde, wird hier nur leicht berührt. Nur der Widerspruch, der in der entgegengesetzten Erfüllung der Rede liegt, die hier flucht, dort segnet, wird zum Bewusstsein gebracht, das Urteil hebt vor allem die Disharmonie, die so entsteht, hervor, weilt bei der formalen Betrachtung. Der inhaltlichen bedurfte es weniger, hatte doch schon Jacobus vorher die Zunge als *μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου*, als *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης* charakterisiert.

Leicht schliesst sich an diese Ermahnung zur Zügelung der Zunge die Empfehlung der Weisheit an 3 13–18. Diese Weisheit ist dem Verfasser unserer Schrift eine durchaus praktische Tugend, die daher nur aus dem Wandel zu erkennen ist. Hier ist das Gebiet, auf dem ihre Gegenwart im Geiste des Handelnden sich erweist. Charakteristisch ist nun für diese Weisheit die *πραΰτης*, die Milde, Gelassenheit, Sanftmut. Vermöge der *πραΰτης* schwinden im Gemüt die selbstischen Leidenschaften, schwindet die subjektive Erregtheit, die rücksichtslos das eigene Interesse verfolgt und denen entgegen tritt, welche dasselbe kreuzen, vielmehr gewinnt dann das lebhafte Streben Raum, auszugleichen, Frieden zu stiften, harmonische Verhältnisse hervorzurufen. Eine solche Weisheit stammt von oben, sie ist lauter, ihres Weges gewiss (*ἀδιά-*

κριτος), wahrhaftig, nicht unter dem Vorwande allgemeiner Interessen nur das eigene suchend (ἀνυπόκριτος). Und weil diese Weisheit nicht das Eigene sucht, sondern das Interesse des Ganzen und ihrer einzelnen Glieder verfolgt, so erfüllt sie sich auch mit der Barmherzigkeit, dem ἔλεος, der Bethätigung der Liebe, welche dem Notleidenden Hilfe bringt, und deshalb ist sie reich an guten Früchten. Wie ganz anders geartet ist die Sinnesweise derer, die von bitterem Eifer und Parteisucht geleitet werden! Ihr Handeln mag auch planvoll sein, durch beherrschende Zwecke zusammenstimmend, sie mögen sich auch der Weisheit rühmen. Aber diese Weisheit stammt von unten her, ist auf vergängliche, irdische Ziele gerichtet, wird von selbstischen Beweggründen geleitet, trägt einen widergöttlichen Charakter, sie ist ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαιμονιώδης. Es ist eine Lüge, wenn sie behauptet, nur der Fahne der Wahrheit zu folgen. Parteisucht und bitterer Eifer haben da nicht Raum, wo die Wahrheit und himmlische Weisheit waltet, sie gehen nur Hand in Hand mit irdischer, psychischer, dämonischer Gesinnung. Daher denn auch nur Unordnung und jegliche schlechte Handlungsweise in ihrem Gefolge sind, während da, wo Friede das Ziel des Wirkens, Friede die Gemütsrichtung bildet, die das Wirken erfüllt, eine Frucht der Gerechtigkeit erwächst.

Drittes Kapitel.

C 4 1—10.

Grosse Schwierigkeiten bereitet der folgende Abschnitt 4 1—10. Es scheint freilich zuerst, als ob derselbe mit dem unmittelbar vorhergehenden in engem Zusammenhange stehe. An die Verurteilung der ἐριθεία und des ζῆλος πικρὸς schliesst sich ungezwungen der scharfe Tadel der Zwistigkeiten, die in den Gemeinden herrschen. Aber bei näherer Betrachtung erscheint die vorliegende Gedankenreihe doch als durchaus fremdartig. Das Bild, welches wir bis dahin von den Gemeinden empfangen haben, an die unsere Schrift gerichtet ist, will durchaus nicht mit der Charakteristik übereinstimmen, die uns hier von denselben gegeben wird. In welchem Lichte erschienen sie uns bis jetzt? Zuerst als Christen, die mannigfachen Prüfungen ausgesetzt waren, deren Druck schwer sie belastete. Aber Jacobus mahnt sie, in den Leidensstunden, die sie getroffen, Segensstunden zu erkennen, die sie zur Bewährung und Vollkommenheit führen sollen. Denn das ist das Ziel, das sie sich stellen sollen, vollkommen zu werden, frei von jedem Fehl,

in keiner Beziehung des sittlichen Schmucks ermangelnd, den Gott fordert (1 2–4). Nur dann winkt ihnen der Kranz des Lebens 1 12. Freilich sind die Gemeinden von diesem Ziel noch weit entfernt. Sie hören wohl gern das Wort Gottes, ihr Glaube ist unerschüttert, aber die werkthätige Liebe sollte kräftiger sein. Auch manche andere Fehler haben sich eingestellt, eine Zuvorkommenheit gegen reiche Juden, mit der sich Rücksichtslosigkeit gegen arme Juden verbindet, eine Neigung zur Vielrednerei, die zu einem Sichgehenlassen in der Rede verführt, auch hat ein Parteiwesen Platz gegriffen, dessen leidenschaftlicher Eifer die Gemüter verbittert.

Aber diese Trübungen des Gemeindelebens können nicht so dunkel gewesen sein, dass eine Erschütterung des Christenstandes bei den Lesern vorausgesetzt werden durfte. Jacobus hat sich darauf beschränkt, im Tone väterlicher Milde und väterlichen Ernstes zugleich den Weg der Gerechtigkeit zu weisen, vor Verirrungen zu schützen, begangene Sünden zu strafen. Und gerade in letzterer Beziehung ist er auffallend zart und zurückhaltend. Er lässt mehr zwischen den Zeilen lesen, dass er in dem Wandel der Christen, zu denen er redet, viel vermisst, das nicht fehlen sollte, als dass er es offen ausspricht. Er bedient sich mehr der hypothetischen als der kategorischen Darstellung. Es ist überall der Ton der *πραΰτης σοφίας*, den wir vernehmen, ein Ton, den ein Pädagog da anschlägt, wo er sittliche Schwäche findet, wo aber die Grundgesinnung auf das Gute gerichtet ist; wo es daher nicht gilt, zur *μετάνοια*, sondern zur *τελειότης* zu rufen.

So sind wir denn auf das höchste befremdet, dass Jacobus plötzlich einen ganz anderen Ton anschlägt, und dass er uns ein Bild von den Gemeindezuständen entrollt, welches völlig andere Züge trägt, als wir bis dahin erblickten. Die Gemeinden erscheinen völlig zerrüttet, die Parteien stehen einander schroff gegenüber und bekämpfen sich auf das heftigste. Krieg, Schlacht, Mord führen die Herrschaft — wir lassen vorläufig dahin gestellt, ob diese Begriffe nur bildlich zu fassen sind, auch in diesem Falle bezeichnen sie ein äusserstes Mass von Zerrüttung —; wir hören ferner, dass das Gebetsleben völlig darnieder liegt, teils wird überhaupt nicht gebetet, teils ist die Bitte nur auf irdische Güter und ihren Genuss gerichtet; die Gemeinden sind in Weltlust versunken. Sie sind bundbrüchig geworden, sie haben den Herrn verlassen, sie sind *μοιχαλίδες*, *ἁμαρτωλοί*. Sie müssen zur Busse gerufen werden, zu einer völligen Erneuerung des Herzens. Sie müssen

sich Gott nahen, von dem sie gewichen sind, damit er sich ihnen wieder nahen könne; sie müssen Hand und Herz reinigen, aufhören, Gott und der Welt zugleich zu dienen (4 8 *δίψυχοι*). Nur durch tiefe Trauer, in die sich ihre Weltlust wandeln muss, durch demütige Beugung vor Gott, können sie gerettet werden.

Unwillkürlich fragen wir, sind dies dieselben Gemeinden, zu denen Jacobus bis dahin geredet hat? Wir vermögen es nicht zu glauben. Unser Abschnitt erscheint als eine fremdartige Einschaltung. Für diese Beurteilung spricht auch der folgende Abschnitt. Derselbe freundliche, milde Ton, den wir bis dahin gehört haben, wird hier wieder laut. Jacobus redet nicht mehr zu *ἁμαρτωλοὶ* und *μοιχαλίδες*, sondern zu *ἀδελφοί*. Es sind wieder Wegweisungen zur *τελειότης*, zur *ποίησις νόμου*, die wir vernehmen. Die Rede kehrt plötzlich, unvermittelt, von dem Ausdruck lebhaftester Erregtheit zur ruhigen Darstellung zurück. Es ist, als wenn die Erinnerung an die Busspredigt, die er soeben beschlossen, völlig im Geiste des Jacobus erloschen wäre.

Viertes Kapitel.

C 4 13–17 5 1–6.

Als eine fremdartige Einschaltung glauben wir aber auch 4 13–17 und 5 1–6 bezeichnen zu müssen. Während 4 11 12 sich willig an 3 13–18 anschliesst, und der hier angeschlagene Ton in 5 7–11 fortklingt, berühren die zwischen liegenden Abschnitte Themata, die wir hier nicht erwarten können.

Der Apostel hat in 3 18 die Friedfertigkeit gepriesen, in der die *ἄνωθεν σοφία* ihre *πραΰτης* offenbart; er hat vor der *ἐριθεία* und dem *ζῆλος πικρὸς* gewarnt, die dämonischen Ursprungs sind, in denen eine falsche, irdische, selbstische Weisheit sich kundthut. Soll nun dieser Friede bewahrt, dem *ζῆλος πικρὸς* gewehrt werden, so gilt es, den ersten Anfängen des letzteren entgegenzutreten, so gilt es dem Richten, der feindseligen, gehässigen Rede wider den Bruder, nicht Raum zu geben. Denn die Losung lautet: Sei ein *ποιητὴς νόμου*, nicht ein *κριτής*. Diese Losung wird aber, sobald wir den Bruder richten, ausser Acht gelassen und vielmehr eine Losung ausgegeben, die kein Recht hat. Denn wer richtet, überhebt sich über das Gesetz, welches alles Richten verbietet, er bricht dasselbe, erklärt sich thatsächlich wider dasselbe, *καταλαλεῖ νόμου*. Er greift aber auch damit in die Macht und in die Machtbefugnisse Gottes ein, der, wie er das Gesetz gegeben hat,

welches alles Richten dem Menschen verbietet, das Gericht sich selbst vorbehalten hat. Dem Menschen ziemt es nur, dem Gesetz zu gehorchen, es ist eine Verkennung seiner Stellung, eine Selbstüberhebung, wenn er sich auf den Richterstuhl setzt.

Der folgende Abschnitt 4 13–17 wendet sich nun aber einem Thema zu, das in keiner Hinsicht vorbereitet ist, weder mit dem vorhergehenden noch mit dem folgenden in Zusammenhang steht. Die Leser werden ermahnt, der Vergänglichkeit ihres irdischen Lebens stets eingedenk zu sein; sie sollen ihre Zukunftspläne immer mit dem Vorbehalt machen, dass Gottes Wille ihnen die Ausführung derselben gestatten werde. Geschieht dies nicht, so ist es offenbar, dass ein Selbstgefühl, eine Sicherheit, eine Prahlerei das Herz erfüllt, die sittlich verwerflich ist. Dass dem so ist, müssen die Leser wissen; handeln sie nicht darnach, so sündigen sie. Freilich, davon können wir uns nicht überzeugen, dass, wie Weiss[1]) glaubt, Jacobus sich an dieser Stelle an die ungläubigen Juden wendet. Ihnen gegenüber will und kann er nicht die Aufgabe wählen, in einer einzelnen Beziehung das Bild Gott gefälliger Lebensgestaltung zu zeichnen, sie müssen zuerst umgewandelt, die Grundlage, auf der sie stehen, muss erschüttert werden, sie müssen auf das Gericht Gottes, dem sie entgegen gehen, gewiesen werden. Sie müssen inne werden, dass sie nur durch eine Erneuerung, welche die Wurzeln des alten Lebens ausgräbt, um neue Saat zu pflanzen, gerettet werden können. Unser Abschnitt ist eine Einschaltung, aber sie gilt Christen, nicht Juden. Freilich bleibt es zweifelhaft, ob diese Einschaltung ein Ganzes bildet, ob nicht vielmehr V. 16 und 17 davon zu lösen sind. Sie lassen sich, wie wir es gethan haben, mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang bringen, aber die Herstellung desselben ist nur unter Anwendung einer gewissen Gewaltthätigkeit möglich. Wir sind vielmehr geneigt, in V. 17 eine selbständige Gnome zu erkennen und in V. 16 einen Bestandteil aus derselben Einschaltung, die wir in 4 1–10 kennen gelernt haben. Völlig fremdartig erscheint der Abschnitt 5 1–6. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der Verfasser hier nicht zu Christen, nicht zu Gemeindemitgliedern redet. Hier vernehmen wir nicht die Mahnung, Sünden abzulegen und einen Wandel zu führen, der einem Christen ziemt; hier hören wir auch nicht einen Ruf zur Busse, der Wunden schlägt, um sie zu heilen; es ist ausschliesslich die Ankündigung

1) Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. 2. Aufl. Berlin 1889. S. 405.

des Gerichts, es ist ausschliesslich das Wort der Drohung, die hier laut werden.

Den Reichen wird die Drangsal geweissagt, die der Apostel schon kommen sieht, sie werden zum Weinen und zur Wehklage über das Geschick, das ihnen bereitet ist, aufgefordert. Denn der Fäulnis ist ihr Reichtum, dem Mottenfrass sind ihre Prachtgewänder geweiht. Ihr Besitz, ja sie selbst, sind dem Gericht der Vernichtung verfallen. Sie haben Schätze gesammelt, ohne zu ahnen, dass schon die letzten Tage, die Tage, die unmittelbar dem Gerichte vorhergehen, gekommen sind; dass alles, was sie gesammelt haben in der Kürze ihnen genommen werden soll. Und dies Gericht, das sie treffen wird, ist ein gerechtes. Denn ungerecht und grausam haben die Reichen die Arbeiter ihres Lohnes beraubt. In Schwelgerei ging ihr Leben auf. Sie wussten nicht, dass ihr Schlachttag gekommen sei, dass, während sie in Wollust dahin gingen, schon ihr Urteil gefällt war. Sie verurteilten, mordeten den Gerechten, der ohne Gegenwehr ihrer Gewaltthat sich beugte.

Fünftes Kapitel.

C 5 7–20.

Mit 5 7 beginnt der Schluss unseres Briefes. Die Gedankengänge des Anfangs kehren wieder, die Mahnung zur Standhaftigkeit wird erneuert, jedoch so, dass das unmittelbar vorher in 4 11 berührte Thema hineingeflochten wird. *Μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων, ἀδελφοί*, hatte Jacobus in 4 11 die Gemeinde gewarnt; so mahnt er jetzt — 5 9 —: *μὴ στενάζετε, ἀδελφοί, κατ' ἀλλήλων.* Alles Richten ist wider Gottes Gesetz; wer richtet, wird gerichtet, und der Richter steht vor der Thür. Aber dieser Gedanke wird nur flüchtig gestreift, Jacobus nimmt ihn hier nur auf, weil das sich Enthalten vom Richten auch eine Erweisung der *μακροθυμία* ist, zu deren Bethätigung unter Bedrängnis und Leiden aufzufordern, die eigentliche Aufgabe ist, die sich hier Jacobus gestellt hat. Zu einer solchen Bewährung der *μακροθυμία* soll nun die Christen vor allem das Bewusstsein führen, dass die Wiederkunft des Herrn nahe ist. Mag auch noch manche Stunde verfliessen, ihr Eintritt unterliegt keinem Zweifel; aber, bis er erfolgt, gilt es freilich zu warten *ἐν μακροθυμίᾳ*, wie in solcher Gemütsstimmung der Landmann dem Frühlings- und Herbstregen entgegen sieht. Und, wenn sie den ungeduldig wartenden zu lange säumt, so mögen dieselben einander stärken in ihrer Hoffnung, statt, wozu ein erregtes Ge-

müt so leicht neigt, reizbar zu werden und unfreundlich einander zu begegnen. Ein Vorbild dieser *μακροθυμία* sind die Propheten, ein Vorbild ist auch Hiob. Kraft der *μακροθυμία* hat er sich bewährt, die *ὑπομονή* offenbart, die Gott von dem frommen Dulder fordert, und deshalb ist ihm auch von dem barmherzigen und mitleidsvollen Herrn ein herrliches *τέλος* zu teil geworden. So kann Jacobus rufen: *ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας*. Im Schluss kehrt der Anfang wieder. Das Wort 1 12: *Μακάριος ἀνὴρ, ὃς ὑπομένει πειρασμὸν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν* erneuert sich in unserer Seligpreisung.

Die folgenden Abschnitte stellen sich als eine Nachschrift dar, die jedoch mit den letzten Ausführungen in einem gewissen Zusammenhange steht. Nur V. 12 ist offenbar eine Einschaltung, die hier nicht ihren ursprünglichen Ort hatte. Ein Verbot des Eides kann hier nicht erwartet werden, auch nicht die loseste Beziehung verknüpft es mit dem Vorhergehenden. Ja, wir können vielleicht noch weiter gehen. Schwerlich ist das Wort uns völlig in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten, das einleitende *πρὸ πάντων* erscheint verdächtig. Sollte Jacobus wirklich das Schwören als die Sünde aller Sünden betrachtet haben, der man sich vor allem enthalten müsse, um Gott wohlgefällig zu leben? Das ist schwerlich bei dem Manne vorauszusetzen, der so, wie unser Verfasser, für den *νόμος ἐλευθερίας* eintritt.

Der Abschnitt 5 13–18 ist dem Gebet im Leiden gewidmet. Die Ermahnung, im *κακοπαθεῖν* zu ihm seine Zuflucht zu nehmen, verbindet mit dem Vorhergehenden. Nur dem Gesetze der Ideenassoziation folgend, fügt der Verfasser hinzu: *εὐθυμεῖ τις, ψαλλέτω*. Es ist ihm nicht darum zu thun, vom Gebet überhaupt zu reden, sondern ausschliesslich vom Gebet im Leiden. Der Dankpsalm des Glücklichen wird hier daher nur flüchtig gestreift. Daher wendet sich Jacobus sofort einer bestimmten Gestalt des Gebets im Leiden zu, dem Gebet in der Krankheit, und zwar der Macht, die hier die Fürbitte übt. Als Fürbittende erscheinen zuerst die Glieder des Gemeindevorstandes, die Presbyter, welche in Zuversicht der Erhörung über den Kranken beten sollen. Die Salbung mit Öl, welche diesen Akt der Fürbitte begleiten soll, bildet gleichsam proleptisch die Heilung ab, die der Erfolg der Fürbitte sein wird. Sie ist nicht Mittel der Heilung, denn diese ist ausschliesslich an die *εὐχὴ τῆς πίστεως* gebunden. Sie wird von Jacobus als eine unbedingt eintretende erwartet, weil ihn die Erfahrung

gelehrt hat, dass die Macht gläubiger Fürbitte volles Vertrauen in Anspruch nehmen darf. Vor dem Geist des Jacobus stehen so viele Fälle der Erhörung der Fürbitte des Glaubens, dass er der anderen, in denen Gottes verborgene Weisheit andere Wege ging und die Fürbitte unerhört liess, nicht glaubt gedenken zu müssen. So spricht er unbedingt aus, was doch bedingt gemeint ist. Wie ja auch V. 16 von der Bitte des Gerechten gesagt wird, nicht, dass sie alles, sondern, dass sie viel vermöge. Die Krankheiten, die hier Jacobus im Auge hat, zerfallen ihm nun in zwei Gruppen. Die einen sind ausschliesslich als Prüfungsleiden zu betrachten. Zu ihnen gehören die Leiden, die ein Hiob erleiden musste (5 11). Die anderen müssen in erster Linie als Züchtigungen, als Strafen Gottes, betrachtet werden. Der Kranke hat eine Sünde begangen, mit einer Schuld sich belastet, die auf ihm wie ein Bann ruht, weil er sie noch nicht vor sich, vor Gott und vor den Brüdern, bekannt hat. Soll nun in solchem Falle die *εὐχὴ τῆς πίστεως* Macht gewinnen, der Kranke geheilt werden, so muss sich dieser erst durch offenes Bekenntnis, auch vor den Brüdern, von dem Druck, der auf ihm ruht, befreien. Dann empfängt er Vergebung von Gott, und nun steigt ungehindert die Fürbitte der Brüder um seine Rettung, voll Zuversicht der Erhörung, zum Herrn empor. Denn viel vermag die Bitte des Gerechten, der den *νόμος ἐλευθερίας* vollbringt, sobald sie in Wirksamkeit tritt. Dafür ist Elias ein Beweis. Und niemand sage, dass nur den Heroen des Glaubens eine solche Macht der Fürbitte verliehen sei. Denn wir dürfen nicht vergessen, dass Elias, wie hoch wir ihn auch stellen mögen, den allgemeinen Bedingungen und Schranken des menschlichen Lebens unterworfen war wie wir. Elias blieb ein *ἄνθρωπος ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν.*

Die Beziehung auf Krankheiten, die mit dem Bann einer unerkannten, noch nicht reuig bekannten und deshalb unvergebenen Schuld in Zusammenhang stehen, auf der einen, die Vergegenwärtigung der mitwirkenden Kraft fürbittender Brüder zur Vergebung der Sünden und leiblichen Heilung auf der andern Seite, die Ideenassoziation endlich, welche mit den Gedanken der Rettung von leiblichem Tode den Gedanken an die Rettung vor geistlichem Tode verknüpft, bilden den Übergang zu dem in den letzten beiden Versen enthaltenen Worte, das vermöge der Allgemeinheit und Bedeutung seines Inhalts, sowie vermöge des hohen Ernstes und des sententiösen Charakters seiner Form zum Schlusswort geeignet erscheinen konnte. Was es heisst, einen Irrweg gehen, von

der Wahrheit des göttlichen Willens sich entfernen, und was es heisst, den Irrenden zu bekehren, wird in ergreifenden, markigen Worten zum Bewusstsein gebracht. Die Brüder sollen es sich immer vor Augen halten, dass der Weg des Irrtums und der Sünde der Weg des Todes ist; dass daher, wer den Sünder bekehrt, auf den Pfad der Wahrheit zurückführt, damit ihn vom Tode errettet und ihn von der Schuld seiner Sünden, wie zahlreich sie auch seien, (*πλῆθος* 5 20) befreit. Der Retter breitet damit gleichsam einen verhüllenden Schleier über die sündige Vergangenheit des Irrenden. Die Sünde hat ihre anklagende und verurteilende Macht verloren, sie gehört der Vergangenheit, nicht mehr der Gegenwart, an. Denn der Sünder ist vom Tode gerettet.

Sechstes Kapitel.

Rückblick.

Wir sehen, wenn wir gewisse Abschnitte und einzelne Gnomen als Einschaltungen betrachten, so stellt sich unsere Schrift als eine in sich zusammenhängende Einheit dar. Umschlossen von Worten des Trostes, ist sie doch vor allem ein Mahnruf zur That, zur Erfüllung des Gesetzes. Reflexionen bald kürzeren, bald grösseren Umfangs wollen diesen Mahnruf begründen. In 1 22 ist das Thema ausgesprochen: *γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ παραλογιζόμενοι ἑαυτούς.* Es wird zuerst im allgemeinen dieser *νόμος* als *νόμος ἐλευθερίας* charakterisiert und vergegenwärtigt, dass es nicht sowohl darauf ankomme, diesen *νόμος* sich theoretisch anzueignen, als vielmehr ihn praktisch auszuüben. Diese Gesetzeserfüllung, die sich vor allem in sittlicher Reinheit, Selbstzucht und Liebesthätigkeit bewährt, ist der wahre Gottesdienst (1 22–27).

Dieser Forderung der *ποίησις τοῦ νόμου* entsprechen wir nun nicht, wenn wir uns der *προσωποληψία* schuldig machen (2 1–13). Unbedingte, vollkommene Gesetzeserfüllung wird von uns gefordert, sie bildet den Massstab unserer Beurteilung durch Gott. Wie unentbehrlich der Glaube ist, die Rechtfertigung seitens Gottes gilt nicht ihm, sondern den Werken, zu deren Erzeugung er mitgewirkt hat, unter deren Einfluss er selbst zur vollen Lebendigkeit gelangt ist (2 14–26).

Da nun die Gesetzeserfüllung an die Werke gebunden, und es uns nicht gestattet ist, auch nur von einem Gebot uns zu dispensieren (2 10–11), so sind wir auch verpflichtet, die Zungensünden nicht gering zu halten. Je schwieriger diese Aufgabe ist, desto

mehr Selbstzucht müssen wir hier üben (3 1–12). Ebenso notwendig ist es, alle Streitsucht zu vermeiden und deshalb nach der πραΰτης, der σοφία ἄνωθεν κατερχομένη zu trachten, deren Besitz uns vor den Gefahren des ζῆλος πικρὸς schützt (3 13–18). Wo sie waltet, redet nicht ein Bruder wider den andern. Denn ein Jeder stellt sich nur die Aufgabe, ein ποιητὴς νόμου zu werden (4 11 12), nicht ein κριτής, denn als solcher ist er ein κριτὴς τοῦ νόμου und verfällt selbst dem Gericht. Vielmehr waltet in ihm die μακροθυμία.

Diese Ermahnung zur ποίησις νόμου, die den eigentlichen Inhalt unseres Briefes bildet, ist nun von einem Trostwort eingeleitet, und ein Trostwort ist es, welches den Brief schliesst. Einleitung und Schluss korrespondieren mit einander.

Alle Leiden, alle Versuchungen, lautet es im Anfang, sollen wir als Anlässe zur Freude beurteilen, denn sie wollen uns zur ὑπομονὴ führen und zur Bewährung. Μακάριος ἀνὴρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ruft der Apostel (1 12). Und wiederum hören wir am Schluss das Wort: ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας. Und wie im Beginn Jacobus die geprüften Christen auf das feste, durch Zweifel nicht erschütterte Gebet um Weisheit gewiesen hat (1 5–8), so mahnt er im Ausgang den Leidenden, in der fürbittenden εἰχὴ τῆς πίστεως Stärkung zu suchen.

Wir erkennen, unser Brief ist durchaus zusammenhängend, ja es fehlt sogar nicht eine gewisse künstlerische Abrundung. Die Gedankenverbindung will freilich nicht die logisch geordnete Entwicklung eines Themas darstellen, das ist die Aufgabe einer Abhandlung, sondern bestimmten Bedürfnissen der Gemeinden, an welche das Schreiben gerichtet ist, und eigentümlichen Auffassungen des Evangeliums, wie sie sich im Verfasser gestaltet haben, entsprechen.

II.

Die Physiognomie.

Siebentes Kapitel.

Das Gesetz der Freiheit.

Das Thema des Jacobus lautet: ποίησις νόμου, im Mittelpunkt seiner christlichen Gesamtanschauung steht das Gesetz, das die That fordert, steht die That, die dem Gesetze gemäss ist. Der

νόμος ist *νόμος τέλειος*, der *νόμος ἐλευθερίας*. Das Gesetz, für das Jacobus eintritt, erscheint ausschliesslich als ein ethisches Gesetz. Es sind die guten Werke, es ist der gute Lebenswandel, es sind die Erweisungen der Bruderliebe, in denen sich der Gehorsam gegen dies Gesetz offenbart. Es fehlt jede Spur einer Andeutung, dass dies Gesetz auch ceremonielle Bestimmungen in sich schliesse. Es ist ein *νόμος τέλειος*, den Jacobus verkündet.

Inwiefern ist es ein *νόμος ἐλευθερίας*? Man könnte annehmen, Jacobus gebe ihm dies Prädikat, weil es denen gilt, die sich ihm willig zuneigen, die in ihrem innersten Gemüt mit ihm geeint sind, so dass der Gehorsam gegen dasselbe keine Knechtschaft für sie bildet, kein Zwangsdienst ist. Aber diese Voraussetzung wird hinfällig, wenn wir 2 12 hören, dass das Gericht über uns nach Massgabe des *νόμος ἐλευθερίας* geübt werden soll. In dem Augenblicke, in dem uns Jacobus den vollen Ernst des Gerichts vergegenwärtigen will, dadurch, dass er uns daran erinnert, dass es der *νόμος ἐλευθερίας* ist, nach dem wir beurteilt werden sollen, kann er nicht hervorheben wollen, dass die dem Gericht unterstehenden mit dem Gesetz, welches für dasselbe entscheidend ist, innerlich geeint sind. Er würde dadurch die Energie seiner Mahnung nur abschwächen. Wir werden daher einer anderen Interpretation folgen müssen. Das Gesetz wird als ein Gesetz der Freiheit nicht bezeichnet mit Rücksicht auf die Gemütsrichtung, die dem Gesetz willig entgegenkommt, sondern mit Beziehung auf die Qualität, die dem Gesetze eignet. Jacobus will nicht die formale Gleichheit zwischen dem Subjekt und Objekt hervorheben, sondern die materiale Wirkungskraft darstellen, die das Gesetz besitzt. Er will darauf hinweisen, dass das Gesetz denjenigen, der es erfüllt, zur Freiheit führt. Daher erklärt er, dass der Thäter des Gesetzes *μακάριος ἐν τῇ ποιήσει* werde (1 25). Die *ποίησις νόμου* verleiht Seligkeit und damit Freiheit. Worin besteht nun aber die *μακαριότης* und *ἐλευθερία*? Darauf antwortet uns Jacobus in 1 12. Wer den *στέφανος ζωῆς* empfängt, der ist *μακάριος*. Derselbe wird freilich erst am Ziel gereicht, daher ist die *μακαριότης* und *ἐλευθερία* erst eine vollkommene, wenn der Kampf des Erdenlebens beschlossen ist. Aber dennoch trägt schon die *ποίησις νόμου* diese Güter in sich, wir geniessen sie, wenn auch unvollkommen, schon jetzt. Die *ζωή* teilt schon jetzt einige ihrer Kräfte mit. Wir werden also schwerlich fehlgreifen, wenn wir in der *ἐλευθερία* die Wirkung des Gesetzes erkennen, durch welche es den, welcher es ausübt, schon jetzt an der *ζωή* teil-

nehmen lässt, deren Vollbesitz am Ende der Erdenlaufbahn dem treuen Kämpfer beschieden ist. Wer diese ζωὴ geniesst, geniesst damit Freiheit, Erhebung über den Druck der Leiden und Prüfungen, Erhebung über die versuchende Gewalt der Begierden. Die Hemmungen weichen, die Schranken fallen, die Gebundenheit ist gelöst, frei und selig atmet der Thäter des Gesetzes die Luft der Freiheit. Wir können daher an unserer Stelle keine Beziehung auf Jer 31 31 u. d. f. erkennen.[1])

Dies Gesetz ist nun vor allem im Dekalog enthalten. Die einzelnen Gebote desselben werden aber nicht als neben einander stehende, isolierte Forderungen betrachtet, sondern sie bilden eine innere Einheit. Sie sind im Gebot der Liebe zusammengefasst, dem eben deshalb der Charakter des νόμος βασιλικὸς zukommt. Denn wie in dem Königtum das Volksleben als Einheit erscheint, so in diesem Gebot die Vielheit der Forderungen des Gesetzes. Eben deshalb ist der νόμος τέλειος ἐλευθερίας nicht bloss im Dekalog zu suchen; obwohl derselbe nicht ein Verbot der προσωπολημψία in sich enthält, ist diese doch, weil sie der Nächstenliebe widerstreitet, durch das Gesetz ausgeschlossen (2 1—13). Für Jacobus fällt der Begriff „Gesetz" und „Wort Gottes" zusammen. Der ἔμφυτος λόγος, der unsere Seelen retten kann, ist ein λόγος, der zwar in πραΰτης aufgenommen werden muss als das schlechthin massgebende Gotteswort, aber nur, um im unbedingten Gehorsam der That bewährt zu werden. Er ist ein νόμος τέλειος, in dessen Geboten wir uns spiegeln sollen, zu unserer Beschämung und Besserung 1 21—25. Jacobus weiss wohl, dass das Wort Gottes auch Verheissungen in sich schliesst, aber sie treten für sein Bewusstsein hinter den fordernden Bestandteilen des Gotteswortes zurück, und deshalb fasst er es im Begriff des νόμος τέλειος zusammen. Dies vollkommene Gesetz ist ihm der λόγος ἀληθείας, durch welchen Gott uns wiedergeboren hat 1 18. Das im Sinne der Bergpredigt ausgelegte alttestamentliche Gesetz, die Gnadenverheissungen des Alten und Neuen Bundes, fasst er zusammen im Begriff des νόμος τέλειος. Für Jacobus bildet A. u. N. B. eine Einheit, der N. B. ist der erfüllte, vollendete A. B.[2])

---

1) Gegen Kübel, Über das Verhältnis von Glauben und Werken bei Jacobus. Tübingen 1880. S. 23.

2) Im zweiten Jahrhundert wird νόμος ohne weitere Bestimmung nicht als Norm des sittlichen Verhaltens der Christen bezeichnet, s. Barn II 6 Sim Hermas V 13 VIII 3 2—7 u. Jgn. ad Magn. II.

Die Nächstenliebe äussert sich nun vor allem in der Ausübung der Barmherzigkeit. Der Witwen und Waisen in ihrer Bedrängnis sich annehmen (1 27), die Nackten kleiden, die Hungernden speisen (2 15 16), das sind Bewährungen der barmherzigen Bruderliebe, in denen sich die Erfüllung des Gesetzes kundthut. Ebenso findet aber Jacobus eine Bezeugung der Bruderliebe in der Milde, Sanftmut und Friedfertigkeit, welche der Bitterkeit und Streitsucht wehren (3 13–18) und die Härte des Urteils ausschliessen (5 9). Dem Gericht über den Bruder ist nicht Raum gelassen (4 11 12). Wie weit Jacobus davon entfernt ist, das sittliche Handeln des Christen ausschliesslich nach Massgabe des Dekalogs zu beurteilen, zeigt sich auch darin, dass er auf eine Reihe von Pflichten hinweist, die vom Dekalog nicht berührt werden, auf die Pflichten, die wir als Pflichten der Selbstzucht bezeichnen können. Diese Selbstzucht zeigt sich in der Beherrschung der Zunge in bescheidener Zurückhaltung (3 1–12), in der Willigkeit, mehr zu hören als zu reden, in der Unterdrückung aufwallender Zornesleidenschaft (1 19 20), aber auch in der Ausscheidung aller Unreinheit und Unsauberkeit (1 21).

Achtes Kapitel.

Weisheit, Liebe, Glaube.

Diese Selbstzucht, ohne welche wir auch die Sanftmut und Friedfertigkeit den Brüdern gegenüber nicht bezeugen können, wird nun vermittelt durch die *σοφία*. Auf sie legt Jacobus einen besonders grossen Wert. Um sie vor allem sollen wir in den Stunden der Versuchung bitten (1 5). Denn sie ist eine Gottesgabe. Sie stammt von oben (3 17). Sie erscheint Jacobus als Quelle aller Tugenden. Er giebt ihr die Qualität der Reinheit, Friedfertigkeit, Fügsamkeit, der Einfalt und Lauterkeit, sie ist voll Erbarmen und guter Früchte (3 17). Ihr eignet die Milde (3 13). Im guten Wandel sind ihre Werke offenbar (3 13). Die Weisheit hat ein so weites Herrschaftsgebiet wie die Liebe. Jacobus hätte überall, wo er der *σοφία* gedenkt, die *ἀγάπη* nennen können. Sein Ruhm der Weisheit erinnert an Paulus' Preis der Liebe 1 Cor 13. Aber es ist charakteristisch für Jacobus, dass er nicht die Liebe, obwohl sie ihm der *νόμος βασιλικὸς* ist, sondern die Weisheit feiert. Nicht die Unmittelbarkeit des Gemütslebens, sondern die verständige Überlegung ist die Sphäre, in der er sich bewegt. Seine Psychologie schätzt wenig die unbewussten und doch so mächtigen Re-

gungen der Seele; er hat kein Bedürfnis, sich in die unbestimmten und dunkeln Erscheinungen zu versenken, aus denen sich die menschliche Sittlichkeit herausgestaltet, das Nachtleben des Gemüts liegt ihm fern. Nur, was Klarheit, Bestimmtheit an sich trägt, das Tagleben des Bewusstseins, der entschlossene Wille, der in der That erkennbar ist, die gereifte Einsicht, die nach Zwecken das Handeln ordnet, sie fesseln seinen Blick, sie bilden den Gegenstand seiner Beurteilung. Daher der hohe Wert, den er der *σοφία* zuerkennt. Sie ist ihm in der Sphäre des Verstandesbewusstseins, was ihm in der Sphäre der Willensbestimmtheit die Liebe ist. Er erblickt in ihr die leitende Macht, der die Liebe folgt. Was die Weisheit lehrt, thut die Liebe. Die Weisheit schliesst die Erkenntnis des göttlichen Willens und die Zuwendung des Gemüts zu demselben in sich, daher ihr *ἔλεος* eignet, die Liebe erscheint als That, als Werk. Die Liebe wird von Jacobus vor allem als handelnde, nach Aussen hin wirksame Kraft beurteilt; was wir die Innerlichkeit der Liebe nennen, fällt ihm in das Gebiet der Weisheit.

So ist denn Jacobus weit entfernt, das sittliche Leben in eine Vielheit nicht innerlich verbundener Handlungen zu zersplittern, vielmehr fasst er es zur Einheit zusammen. Es soll zu einem *ἔργον τέλειον* werden, die Christen sollen sich als *τέλειοι, ὁλόκληροι* darstellen.

Charakteristisch für Jacobus ist es, dass er das unmittelbare Verhalten des Christen zu Gott nicht unter den Gesichtspunkt des Gesetzes stellt. Es hängt dies offenbar damit zusammen, dass ihm das Gesetz als eine Summe von Forderungen erscheint, die auf das *ποιεῖν* und auf *ἔργα* gerichtet sind. Das Verhalten zu Gott ist ihm aber doch wesentlich, ja überwiegend eine innerliche Thätigkeit, ihre äussere Darstellung im Werk bildet ein hinzutretendes, kein konstituierendes Element. Es ist daher schwer zu begreifen, was Kübel[1]) veranlasst hat, das *παρακύπτειν εἰς νόμον τέλειον* (1 25) als eine Funktion des Glaubens zu betrachten. Es liesse sich dies verstehen, wenn hier der *νόμος* ausdrücklich als *νόμος θεοῦ* bezeichnet wäre, dies ist aber nicht der Fall. Was berechtigt dazu, ernste Versenkung des Gemüts in das sittliche Gesetz als *πίστις* zu bezeichnen? Das ist ein moralischer, aber nicht ein unmittelbar religiöser Vorgang. Dass Jacobus das sittliche Leben auch auf das religiöse bezieht, dass er den Gesichtspunkt billigt, nach welchem ersteres als Gehorsam gegen Gottes

1) a. a. O. S. 24.

Willen betrachtet wird, leugnen wir nicht. Dies geschieht 1 26 27, aber nicht an unserm Ort. Gewiss ist für ihn mittelbar die Erfüllung des Gesetzes Bethätigung des Glaubens, eine θρησκεία, weil der νόμος vom Gläubigen als νόμος θεοῦ erkannt wird, aber es gehört zur Eigentümlichkeit des Jacobus, dass er die moralische und religiöse Funktion als zwei verschiedene, relativ selbständige Gestaltungen des ethischen Lebens betrachtet, wie sehr er auch fordert, dass sie in Wechselwirkung mit einander treten, und dass so jede durch Beziehung auf die andere zu adäquater Selbstverwirklichung gelangt. Es sind für ihn πίστις und ἀγάπη θεοῦ, die sich in den ἔργα darstellt, im letzten Grunde koordinierte Begriffe. Die πλούσιοι ἐν πίστει werden doch nur dann κληρονόμοι τῆς βασιλείας, wenn sie auch ἀγαπῶντες θεὸν geworden sind 2 5.

Das Verhalten zu Gott erscheint im Glauben, im Gebet und in der Hoffnung. Der Glaube ist für Jacobus die grundlegende That des Menschen, durch sie tritt er in Beziehung zu Gott. Aus der Entschiedenheit, mit der Jacobus fordert, dass es nicht beim Glauben bleibe, dass dieser nicht ohne Werke verharre, dass man an den Werken ihn erkennen solle, geht hervor, dass der Glaube das den Werken vorhergehende ist. Wie er ja auch durch die Werke zur Vollendung kommt, also vor ihnen vorhanden ist. Der Glaube ist die Gewissheit der zwiefachen Wahrheit: εἷς ἐστιν ὁ θεός, und: Jesus Christus, der in Herrlichkeit waltet, ist unser Herr. Diese Gewissheit kann ethisch indifferent sein, so bei den trägen Christen; sie kann sich mit Furcht und Zittern verbinden, so bei den Dämonen; sie kann endlich, wenn sie in Wechselwirkung tritt mit einem auf das Gute gerichteten Geist, zu dessen sittlicher Förderung mitwirken. In diesem Fall entwickelt sich der Glaube zu seiner vollkommenen, seinem Begriffe entsprechenden Wahrheit, er wird vollendet.

Glaube und Werke, Religion und Sittlichkeit, sind also für Jacobus zwei relativ selbständige Gebiete, die aber darauf angelegt sind, mit einander in Wechselwirkung zu treten. Es kommt gar nicht zu Werken, es sei denn, dass Glaube vorhanden ist; wo gute Werke sich zeigen, ist immer auf Wirksamkeit des Glaubens zu schliessen. Dagegen ist der Schluss nicht berechtigt, dass die Gegenwart des Glaubens auch immer das Hervortreten von Werken verbürgt. Die dem Glauben einwohnenden Beweggründe zum sittlichen Handeln werden nur aktuell, wenn das Subjekt des Handelns ein ethischer Charakter ist; ist dies nicht der Fall, so bleibt der Glaube unfruchtbar, ausschliesslich der Sphäre des Verstandes-

bewusstseins angehörig, unfähig, auf die Willensbestimmtheit einen Einfluss auszuüben. Jacobus kennt also wohl den Glauben, der sittlich wirksam ist, er ist ihm eine sittliche Potenz; aber die Bedingungen, unter denen er wirksam wird, liegen nicht in ihm, sondern ausser ihm, daher ist ihm das beseelende Prinzip die Sittlichkeit, der Glaube der von ihm erfüllte Leib. Es liegt auch ihm im Begriff, im Wesen des Glaubens, sittlich zu wirken — ἐτελειώθη 2 22 —, aber er erkennt dem Glauben nicht die Macht zu, die in ihm enthaltenen sittlichen Kräfte durch sich selbst zu entfalten, die Sittlichkeit zu erzeugen. Der religiöse Faktor ist dem moralischen Faktor nicht übergeordnet, sondern nebengeordnet.

Man hat die Differenz, die hier zwischen der Lehre des Jacobus und Paulus hervortritt, zu mildern gesucht, indem man in jener die Rechtfertigung des Gerechten, die Proklamation seiner thatsächlichen Gerechtigkeit, in dieser die Rechtfertigung des Sünders dargestellt zu sehen glaubte. Diese Betrachtungsweise würde sich empfehlen, wenn sich Jacobus an der biblischen Begründung seiner Lehre auf das Beispiel Abrahams beschränkt hätte, aber er bezieht sich auch auf die πόρνη Rahab. Eine unsittlich, wider Gottes Gesetz lebende Frau wird auf Grund von ἔργα gerechtfertigt. Diese ἔργα und die mit ihnen verbundene Rechtfertigung bilden die Grenze zwischen ihrem alten Leben in ἀσέβεια und ihrem neuen Leben in εὐσέβεια. — Ebenso wenig ist es statthaft, die Differenz zwischen Paulus und Jacobus dadurch auszugleichen, dass der Rechtfertigungsakt dort als in der Zeit des Erdenlebens, hier als am Abschluss desselben sich vollziehend vorausgesetzt wird. Denn Abraham und Rahab werden ja im Verlauf ihres irdischen Lebens gerechtfertigt. Nichtsdestoweniger kann nicht geleugnet werden, dass diese Versuche, die Lehre des Paulus und Jacobus auszugleichen, so wenig ihre Formulierung zutreffend ist, dennoch den rechten Weg eingeschlagen haben.

Es ist in der That so, dass für Jacobus die πίστις, nicht die ἔργα es sind, durch welche wir in ein Verhältnis zu Gott gestellt werden, in welchem wir seine Gnade erfahren. Es kann sein, dass, wie es bei der Rahab der Fall war, die zeitliche Entfernung zwischen Glauben und Werk verschwindend klein, für menschliche Beurteilung vielleicht nicht bestimmbar ist. Nichtsdestoweniger ist auch dann die πίστις das logische Prius der Werke gewesen. Rahab hat nicht aus Barmherzigkeit, also aus moralischem Beweggrund, so gehandelt, wie sie gethan, sondern in ihren ἔργα ist ihre πίστις offenbar geworden. Weil sie zu der Gewissheit gelangt war, dass

der Gott Israels ein Gott beides, oben im Himmel und unten auf Erden, ist, weil sie die Hand dieses Gottes in den Führungen Israels wahrgenommen hat (Jos 2 9–11), deshalb rettet sie die Kundschafter. Dass die πίστις vorangeht, und die ἔργα folgen, tritt noch deutlicher in der Geschichte Abrahams hervor. Im Gehorsam des Glaubens gegen Gottes Wort hat er sein Vaterland verlassen 1 Mos 12 1–4, im Glauben hat er sich das Wort des Herrn angeeignet, dass sein Same zahllos sein werde wie des Himmels Sterne 1 Mos 15. Im Glauben erstarkt, bringt er dann das Opfer, auf Grund dessen er als δίκαιος vonGott geschätzt wird 1 Mos 22.

So ist denn auch für Jacobus nicht die δικαίωσις auf Grund von ἔργα der Akt Gottes, durch welchen der Christenstand begründet wird. Derselbe hebt vielmehr damit an, dass Gott durch den λόγος ἀληθείας eine umschaffende Wirkung ausübt, durch welche der diese Gnadenthat Gottes erfahrende Mensch zu einem κτίσμα, einem Eigentume Gottes wird. Die Wiedergeburt vermittelt sich durch den λόγος ἀληθείας, der, eingepflanzt in das Herz, die objektive Macht bildet, durch welche die Seele gerettet wird. In dieser Aneignung verhält sich nun der Mensch wesentlich receptiv. Die Aufnahme des Wortes geschieht ἐν πραΰτητι, in einer Gelassenheit, welche dem Worte keinen Widerstand leistet, sondern vielmehr alle Hindernisse selbstischer Begierden überwindet, damit die Wirkung des Worts keine Hemmungen erfahre (1 18 21). Da nun auf der anderen Seite es die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ist, durch welche der Christenstand begründet wird, so dürfen wir voraussetzen, dass die πραΰτης, mit welcher der λόγος ἀληθείας aufgenommen werden soll, im Begriff der πίστις enthalten ist. Freilich fordert Jacobus die πραΰτης für die erneute Aufnahme des Worts der Wahrheit, aber wird er sie dann nicht auch für die erste Aufnahme desselben als notwendig erachtet haben?

Wir sehen nun klarer in die Differenz zwischen Jacobus und Paulus. Jener wie dieser lassen den Beginn des Gnadenstandes, die Wiedergeburt, nicht durch Werke, sondern durch die πίστις bewirkt werden; aber, während Paulus den so Wiedergeborenen als Gerechtfertigten betrachtet, ist derselbe nach Jacobus erst in den Stand, die reale Möglichkeit versetzt worden, Werke zu vollbringen, auf Grund deren er gerechtfertigt werden kann. Für Paulus ist der Begnadigte, Wiedergeborene, auch der Gerechtfertigte, für Jacobus ist er es nicht.

Für Paulus steht im Anfang des Christenlebens die Rechtfertigung, die in seinem weiteren Verlauf nur bewahrt wird, und

dem Glauben ist die Bruderliebe immanent — *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* —, ebenso wie das *πνεῦμα θεοῦ* (Gal 5 5 6). Paulus steht auf dem Boden des Idealismus; der Anfang des christlichen Lebens ist ihm nicht ein erster Akt, auf den andere, mehr oder weniger gleichwertige, folgen, sondern ein Prinzip, das im weiteren Verlauf nur die ihm einwohnenden Kräfte entwickelt. Nur vereinzelt erscheint auch bei Paulus die *δικαίωσις* als eine That Gottes im Endgericht (Röm 2 13), die das Ergebnis eigener sittlicher Arbeit anerkennt (Phil 2 12 I Cor 9 24–27 Gal 6 8). Jacobus dagegen behauptet den Standpunkt des Realismus; das christliche Leben stellt sich ihm als eine Reihe sittlicher Aktionen dar, die bei relativer Unterschiedenheit des Werts doch im Wesentlichen gleichartig sind. Gewiss ist auch ihm der erste begründende Akt von einzigartiger Bedeutung, weil er eine neue Reihe sittlicher Handlungen beginnt, weil durch ihn der *λόγος ἔμφυτος* angeeignet wird, welcher die Seele zu retten vermag. Aber die Seele ist durch diesen Akt noch nicht gerettet — 1 21 —, nur die reale Möglichkeit der Rettung ist gegeben. Es ist nur der Entwicklungsgang des sittlichen Lebens begründet, in dessen Verlauf die Rettung zu erwarten ist. Innerhalb desselben, falls er die normale, von Gott gewollte Gestalt annimmt, bildet sich nun das Handeln, die Gesinnung, die sittliche Kraftentfaltung und Ausgestaltung des Charakters, an welche Gott den Akt der Rechtfertigung knüpft. Das sittliche Leben erscheint also Jacobus als eine Entwicklungslinie, deren Höhepunkt nicht im Anfang, sondern im weiteren Verlauf zu suchen ist. Für Jacobus bildet es ein aufsteigendes Streben, für Paulus die Ausstrahlung von Kräften, die schon in seinem Anfang enthalten sind.

Das schwierigste Problem, das sich bei unserer Interpretation dieses Bestandteils der Lehre unseres Briefs ergiebt, betrifft den Ursprung der *ἔργα*. Sie sind das beseelende Prinzip des inneren Lebens, durch inre Einwirkung wird der Glaube vollendet, so dass er selbst aktuell wird. Es giebt also für Jacobus zwei Arten der *ἔργα*; die einen sollicitieren den Glauben zur Thätigkeit, sie sind produktive Faktoren, die anderen sind Produkte des Glaubens. Es giebt Werke, die den Glauben zum Handeln erziehen; es giebt Werke, in denen sich der Glaube offenbart. Woher nun jene? Im Sinne des Jacobus werden wir sagen müssen: Aus der Autorität des göttlichen Gesetzes für ethisch empfängliche Gemüter. Jacobus unterscheidet die Selbstbezeugung des fordernden Willens Gottes im Gesetz und die Selbstbezeugung des gnädig und heilig zugleich

waltenden Gottes für den Glauben. Wer das Gesetz Gottes beobachtet, beweist damit zugleich in gewissem Masse seinen Gottesglauben, derselbe bildet die stillschweigende Voraussetzung der Gesetzeserfüllung, wenn er auch nicht zu einem selbständigen Inhalt des inneren Lebens geworden ist. Insofern ist immer *πίστις* vorhanden, wo sich *ἔργα* zeigen. Dagegen kann jemand *πίστις* haben, das Walten des gnädigen und heiligen Gottes anerkennen, ohne sich dem fordernden Willen Gottes praktisch zu verpflichten. Sobald nun aber das Bewusstsein des fordernden Willens erwacht, Gesinnung und Handeln bestimmt, erfährt auch das Bewusstsein des gnädig und heilig waltenden Gottes eine Veränderung. Es wird praktisch wirksam; es entstehen *ἔργα*, die *ἔργα πίστεως* sind; es entsteht das *δοκίμιον τῆς πίστεως*, welches die *ὑπομονή* hervorbringt, die zur Vollkommenheit führt 1 3 4; so werden die im Glauben Reichen auch Gott liebende 2 5. Denn wenn 2 5 Jacobus sagt: *οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν;* so schliesst doch der Parallelismus der Glieder, der hier ohne Zweifel vorhanden ist, den Fortschritt des Gedankens nicht aus. Die *πλούσιοι ἐν πίστει* werden doch erst *κληρονόμοι* unter Voraussetzung der *ἀγάπη τοῦ θεοῦ*. Die Gewissheit eines gnädigen Gottes in Christo, der darin beschlossene Reichtum inneren Lebens, ist dann so wirksam geworden, dass die Erfüllung des vollkommenen Gesetzes der Freiheit die Gestalt der sich bewährenden Gottesliebe angenommen hat. Aber diese Seite des Verhältnisses zwischen Glauben und Werken deutet Jacobus nur an, denn er will nicht sowohl den Glauben als Erzieher der Werke, als vielmehr die Werke als Erzieher des Glaubens charakterisieren. Er hat sich eine beschränkte Aufgabe gestellt; eine allseitige, vollständige Darstellung des Verhältnisses zwischen Glauben und Werken liegt ausserhalb der Grenzen seines Themas.

Aber auch in seiner religiösen Gesamtanschauung liegt wenig Anlass, der erziehlichen Wirkung des Glaubens zu gedenken. Gott und Christus sind ihm überwiegend nicht Träger der Gnade, sondern des Gesetzes und Gerichts. Wir hören nichts davon, dass sich die versöhnende und erlösende Gnade Gottes durch das Heilswerk Christi vermittelt, wir begegnen nicht dem Gedanken der Einwohnung und Selbstmitteilung Christi. Überhaupt tritt das Christusbewusstsein völlig in den Hintergrund. Christus ist *κύριος τῆς δόξης*, dessen Wiederkunft zu richtender Thätigkeit nahe bevorsteht. Und wie Jacobus Christus als königlichen Richter denkt

so wird er ihn auch als königlichen Gesetzgeber, als Urheber des vollkommenen Gesetzes der Freiheit, gedacht haben. Wir erfahren wohl, dass Gott die Christen auserwählt und zu Erben des zukünftigen Reiches bestimmt hat, aber nicht, ob und inwieweit und auf welche Weise diese Wahl und der Gewinn des Gottesreichs durch Christus und sein Werk bedingt sind. So ist es begreiflich, dass das Wort *χάρις* in unserer Schrift nur einmal ausgesprochen wird. Da Gott nicht als die erlösende Liebe erkannt und darin sein Sein und Wesen begriffen ist, dasselbe vielmehr als fordernder heiliger Wille, der sich im vollkommenen Gesetz der Freiheit offenbart, verstanden wird, so schliesst der Glaube nur einen sehr begrenzten Inhalt in sich, die Erkenntnis der Heiligkeit und Güte Gottes, welche letztere sich sonderlich in den Gebetserhörungen erweist.[1])

Denn ein Bild der unmittelbaren Bethätigung des Glaubens zeichnet Jacobus, indem er uns auf die Stätte des Gebets führt.

Neuntes Kapitel.

Das Gebet. Die Standhaftigkeit.

Dem Betenden, der *μηδὲν διακρινόμενος* seine Bitten an Gott richtet, stellt er den zweifelnden Beter gegenüber und charakterisiert ihn als *ἀνὴρ δίψυχος ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ*, als einen haltlosen Charakter, der hier zu Gott, dort zur Welt hingezogen, in seinem Lebenswandel der Einheit entbehrt. Die Gebetszuversicht, das volle Vertrauen zu Gott, die *πίστις*, die der Erhörung ihrer Bitten gewiss ist, wird also als bedingt durch die ethische Gestaltung des ganzen Lebens betrachtet. Es ist charakteristisch für Jacobus, dass er einen so hohen Wert auf die Vollgewissheit des Gebets, die jeden Zweifel ausschliesst, legt, dass er dem zweifelnden Beter zuruft, er dürfe nicht hoffen, etwas von Gott zu erlangen. Es hängt dies offenbar damit zusammen, dass seinem entschiedenen, in sich geschlossenen Charakter alles Schwankende und Unbestimmte fremd ist, er hat in seinem Urteil keine Duldung für dasselbe, es berührt ihn peinlich. Nichts ist ihm unerträglicher als ein Zwei-Seelen-Mann. Und weil in einem Gebet, das nicht von der Vollgewissheit des Betenden getragen wird, das der Hauch des Zweifels bewegt, die innere Gespalten-

1) Vgl. Klöpper, Die Erörterung des Verhältnisses von Glauben und Werken im Jacobusbriefe. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Bd. XXVIII 3, S. 280 u. d. f.

heit des Gemüts hervortritt, deshalb weist er ein solches Gebet so energisch zurück, deshalb erklärt er ausdrücklich, ein solcher Beter werde nichts vom Herrn erlangen. Aber auf der andern Seite ist er auch von der Allmacht des glaubensvollen Gebets überzeugt. Der zweifelnde Beter erlangt nichts, der zuversichtliche Beter alles. Er, Jacobus, ist so gewiss, dass dem zuversichtlichen Beter alles zu Teil werden wird, auch zeitliches Gut, dass die mannigfachen Fälle, in denen doch hier zu Tage trat, dass Gottes Wege nicht unsere Wege sind, seinem Bewusstsein völlig entschwinden.

Es entspricht dem in sich ruhenden und fest in Gott gegründeten Charakter des Jacobus, dass die Hoffnung nicht eine herrschende Macht in seinem Gemütsleben bildet. Nicht als ob er nicht auch ihr Raum gäbe. Er weiss es wohl, dass der Kranz des Lebens der Zukunft angehört, und sein Blick richtet sich auf die Verheissung 1 12. Es ist das zukünftige Gericht, von dem er der Seelen Rettung erwartet 1 21. Er sieht den Richter schon vor der Thür, den wiederkehrenden Herrn nahen 5 8 9. Er mahnt zum geduldigen Warten unter den schmerzlichen Geschicken der Gegenwart, zur *μακροθυμία*, zum Ausharren 5 7 8. Und dennoch, Jacobus ist nicht der Apostel der Hoffnung. Nicht einmal die Begriffe *ἐλπὶς*, *ἐλπίζειν* werden ausgesprochen, so viel Anlass dazu vorhanden war. Jacobus entbehrt der Lebhaftigkeit der Phantasie, ohne welche die Hoffnung eine Herrscherstellung im Gemütsleben nicht einzunehmen vermag. Vielmehr erfüllt sein Bewusstsein der Gedanke an die *ἔργα*, die gethan, die Aufgaben, die gelöst sein wollen. Und die Gewissheit, dass der *ποιητὴς ἔργου* selig ist in seiner That, *μακάριος ἐν τῇ ποιήσει* (1 25), dämpft die Sehnsucht nach der Seligkeit der Zukunft. Und noch eine andere Gewissheit hält in Jacobus die Hoffnung zurück. Der tiefe sittliche Ernst, der ihn durchdringt, der ihn zur strengsten Selbstbeurteilung nach dem Massstab des *νόμος τέλειος* treibt, zeigt seinem der Zukunft zugewandten Auge das Bild des *κρίμα*. Mehr auf dies als auf den *στέφανος ζωῆς* ist sein Blick gerichtet, da er die *σωτηρία* an die *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* 2 5 bindet, die sich in den *ἔργα τοῦ νόμου* bezeugt, da er vor allem nur den als *μακάριος* preist, der sich bewährt, — *μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας* 5 11 vgl. 1 12 — da er das sittliche Leben vor allem als einen sittlichen Kampf betrachtet, dessen Ergebnis doch nicht mit voller Gewissheit vorher bestimmt werden kann, da er das beschämende Bekenntnis ablegen muss: *πολλὰ πταίομεν ἅπαντες* 3 2, so ist es begreiflich, dass die Hoff-

nung für ihn nicht die volle Energie gewinnen kann. Ihm fehlt die Freudigkeit. Nirgends vernehmen wir den Jubelton des Geretteten.[1]) Eher könnte der Hauch der Schwermut empfunden werden. Darf man von Paulus sagen, er besass ein sanguinisch-cholerisches Temperament, so von Jacobus, ihm eignete eine phlegmatisch-melancholische Sinnesart.

So ist Jacobus mehr darauf gerichtet, vor einem Fehltritt zu warnen, als zur Entfaltung christlicher Sittlichkeit zu ermahnen. Seine Ethik trägt mehr einen negativen als einen positiven Charakter. Gewiss, die Vergegenwärtigung des christlichen Ideals fehlt nicht. Es wird uns das Bild des zuversichtlichen, der Erhörung gewissen Beters gezeichnet, wir begleiten den Frommen auf seinen Wegen der Barmherzigkeit, wie er sich der bedrängten Witwe und der sonst hilflosen Waisen annimmt, wir hören den Lobpreis milder Weisheit, sehen die Frucht der Gerechtigkeit aufspriessen. Wir vernehmen die Aufforderung zur Langmut, zur gegenseitigen Stärkung, die Mahnung zum Lobpsalm im Glück, zur Bitte und Fürbitte in der Not, zum brüderlichen Bekennen der Sünden. Die Herrlichkeit des Werkes der Bekehrung eines Sünders wird gerühmt. Aber vor allem hören wir doch den Ton der Warnung. Die Sünde der *προσωποληψία* wird gerügt, der werklose Glaube gestraft, der Missbrauch der Zunge, die Gefahr der Vielrednerei vergegenwärtigt; Bitterkeit und Parteisucht, das Richten über den Bruder und der Missmut gegen ihn werden verurteilt, die Selbstüberhebung, die sich in vermessenen Zukunftsplänen ergeht, wird gezüchtigt. Und, wenn wir unsern Blick auf die positive ethische Wegweisung des Apostels lenken, wir begegnen auch hier nicht einem schaffensfreudigen Geiste, der die Herrlichkeit des Evangeliums in der Umschaffung und Erneuerung des menschlichen Wesens und menschlichen Lebens erkennt, sondern vielmehr fasst sich ihm dieselbe in dem Widerstande gegen das Leiden und im Troste über das Leiden zusammen. *Μακάριος ἀνὴρ, ὃς ὑπομένει πειρασμὸν, μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας*, das ist der Grundton unserer Schrift. Sie nimmt der Welt und ihren Versuchungen gegenüber mehr die Stellung eines Verteidigers als eines Eroberers ein. Dieser tief ernste, fast schwermütige Geist des Jacobus blickt vor allem auf die Gefahr der Versuchung; er sieht, wie gefährdet der Weg der Gerechten

1) Klöpper a. a. O. „Für Jacobus steht das Werden höher als das Sein, das Wirken über dem Haben, das religiös-sittliche Thun über dem Bewusstsein des Erwähltseins und der zugerechneten Gerechtigkeit."

ist, wie schmal der Pfad, der zum Heile führt; und der ernste Gedanke an das Gericht des heiligen Gottes legt sich lastend auf seine Seele. Denn in unserm Briefe findet das selige Bewusstsein der Gotteskindschaft in Christo keinen Ausdruck; nie werden die Christen Kinder Gottes genannt, und nur zweimal 1 27 3 9 erhält Gott den Vaternamen. Und an dem zweiten Orte bleibt es zweifelhaft, ob der Vaterliebe oder der väterlichen Macht und Hoheit gedacht wird. Denn Jacobus nennt Gott auch den *πατὴρ τῶν φώτων*. Gott ist für Jacobus vor allem der *κύριος* und *κριτής*, der ewig unveränderliche und wandellose, der Heilige Israels.

Zehntes Kapitel.

Der Gottesbegriff. Die Neugeburt. Die Sünde.

Er gebraucht diesen letzten Ausdruck nicht, aber es ist der wesentliche Inhalt, den der Begriff des Heiligen Israels in sich schliesst, der in 1 17 dargestellt wird. Freilich als Christ lässt Jacobus die Immanenz Gottes nicht unbeachtet, Gott geht auch ihm in das geschichtliche Leben ein, alle gute Gabe stammt von ihm, er hat die Christen durch das Wort der Wahrheit gezeugt, aber nicht zu *τέκνα*, sondern zu *κτίσματα θεοῦ*. Die Idee der Transcendenz Gottes ist so überwiegend für das Bewusstsein des Jacobus, dass die Idee der Immanenz in ihrer Entwicklung gehemmt wird. Daher finden wir den Gedanken der Einwohnung des heiligen Geistes in der gläubigen Menschheit nur einmal berührt, und auch hier nur in einem Citat dunkeln Ursprungs 4 5. Die Energie, mit der sich bei Jacobus das ethische Bewusstsein zur Geltung bringt, veranlasst ihn, mit einer gewissen Ausschliesslichkeit Gott nur als Willen zu vergegenwärtigen. Es ist charakteristisch, dass er die Neugeburt des Christen durch Gott als eine Willensthat Gottes bezeichnet. Soviel liegt ihm daran, dies hervorzuheben, dass er diesen Begriff des göttlichen Wollens an die Spitze des Satzes stellt, der die Neugeburt der Menschheit durch Gott bezeugt. *Βουληθεὶς*, sagt Jacobus, *ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας* 1 18. Dem entspricht es, dass von Jacobus auch das menschliche Ethos ausschliesslich als Willensbestimmtheit betrachtet wird, ihm nur in der Gestalt der Willensentscheidung, als innere oder äussere That, erscheint. Die lockende und versuchende Begierde, obwohl sie ihm als solche — vergleicht er sie doch einer Buhlerin — als eine dem Guten feindliche Macht erscheint, fällt ihm ausserhalb der Sphäre der Sünde 1 15. Erst, wenn die Begierde von der Zustimmung des wollenden Geistes,

gleichsam des männlichen Princips, angeeignet ist, empfängt sie, die weibliche Potenz, aktuellen Charakter, die Sünde entsteht. Doch ist Jacobus weit entfernt, sich die Sünde nur als Einzelheit zu denken, so dass die einzelnen Sünden zusammenhangslos neben einander ständen, der Sünder nach vollbrachter sündiger That und etwa eingetretener Reue einer späteren Versuchung in derselben ethischen Disposition gegenüber träte, wie der früheren. Davon ist Jacobus weit entfernt; die Sünde ist ihm eine Macht, die nach dem Masse, in dem sich ihr der Wille erschliesst, Wachstum gewinnt. Je häufiger wir sündigen, desto mehr sinkt die Widerstandskraft des Willens der Sünde gegenüber; ja, es kann die Macht der Sünde bei stetig sich erneuernder Verschuldung des Menschen so allbestimmend werden, dass die Widerstandskraft des Willens völlig aufhört, der geistige Tod eintritt 1 15. Und ebenso besteht für Jacobus auch ein objektiver Zusammenhang zwischen den einzelnen Sünden. Wer ein Gebot übertritt, versündigt sich gegen alle, nicht bloss, indem er die Autorität des Gesetzgebers antastet, die für alle Gebote sanktionierend eintritt, sondern auch, indem er das Gesetz der Liebe bestreitet, dem alle Gebote dienen 2 8–11. So sieht er auch in den Zungensünden die Welt der Ungerechtigkeit, den *κόσμος τῆς ἀδικίας*, sich verwirklichen 3 6; wer seine Zunge nicht im Zügel hält, betrügt damit sein Herz und vermag nur einen nichtigen Gottesdienst auszuüben. Und, wo die Parteisucht das Scepter führt, erscheint ihm für jede Schlechtigkeit, *πᾶν φαῦλον πρᾶγμα*, die Bahn geebnet. Wer den Geist des Zweifels in sich aufnimmt, ist ihm überhaupt ein haltloser Charakter, *ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ*, 1 8. Wer seinen Bruder schmäht, erhebt sich über das Gesetz, richtet es, statt es zu erfüllen 4 11. Auch ist ihm die Sünde, obwohl er sie nur in Willensentschliessungen Einzelner sich verwirklichen sieht, doch eine Erscheinung, die er als bei allen Menschen konstatierbar voraussetzt. Er erklärt *πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες* 3 2.

Ja, noch mehr, die Sünde erscheint ihm als in der erfahrungsmässig gegebenen menschlichen Natur begründet. Denn, wenn er 3 15 der *σοφία ἄνωθεν κατερχομένη* die *ἐπίγειος, ψυχικὴ* gegenüberstellt, so bezeugt er damit, dass ihm alles, was aus der *ψυχή*, dem natürlichen Ethos, hervorgeht, alles, was nur einen irdischen Ursprung aufweist, in die Sphäre der Sünde fällt. Daher ist ihm die Welt, der *κόσμος*, die Gesamtheit aller nicht durch den Geist Gottes bestimmten sittlichen Lebenserscheinungen das Gebiet des Unreinen, von dem sich die wahren Diener Gottes, um unversehrt

zu bleiben, zurückhalten müssen, die Stätte der Feindschaft wider Gott. Wer sich der Welt hingiebt, tritt in Widerspruch gegen Gottes Willen, *φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν* 4 4. Dieser Gott feindliche Weltwille erscheint in der überirdischen Sphäre im *διάβολος* und in den *δαιμόνια* verwirklicht; der *κόσμος* auf der einen, der *διάβολος* und die *δαιμόνια* auf der anderen Seite bilden eine Einheit, hier und dort waltet der Widerspruch gegen den Willen Gottes. Was sich in dem *κόσμος* verwirklicht, ist das Werk jener überirdischen, Gott feindlichen Mächte, die Weisheit der Welt ist *δαιμονιώδης* 3 15. Versucherisch nahen sie den Menschen, aber diese vermögen ihnen Widerstand zu leisten 4 7. Auch Christen sind dieser Gefahr ausgesetzt. Ein Glaube, dem die Werke fehlen, steht dem Glauben gleich, von dem die Dämonen erfüllt sind 2 19. Doch scheint Jacobus es für möglich zu halten, dass ein Christ in dem Masse Herr der Sünde wird, dass er sich von Thatsünden frei hält: *εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνήρ, δυνατὸς χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα* 3 2.

Wie nun aber Jacobus den Zusammenhang erkennt, der eine Sünde mit allen Sünden verknüpft, so sieht er auch eine Tugend mit allen Tugenden verbündet. Wenn er den Gottesdienst, der Gott wohlgefällig ist, charakterisieren will, so stellt er ihn als fürsorgende Teilnahme an der Not der Witwen und Waisen und zugleich als Unbeflecktheit gegenüber der Welt dar, einzelnes und allgemeines eint er zu einem Bilde 1 27. Wer unanstössig im Worte, in der Rede, wandelt, ist ihm ein *τέλειος ἀνήρ*; wer seine Zunge im Zaume hält, beherrscht auch seinen Leib 3 2. Und wenn Jacobus die himmlische Weisheit preist, so sieht er sie mit allen Tugenden erfüllt.

Dagegen gehört es zu den charakteristischen Mängeln unseres Briefes, dass er nur eine geringe Bedeutung der Gemeinde in Beziehung auf die einzelnen Glieder derselben zuerkennt. Jacobus ist durchaus individualistischer Ethiker. Er schätzt das Gemeinschaftsleben als Bethätigungsstätte der Liebe, als das Gebiet, auf dem die Objekte für die Bewährung der Liebe sich darbieten, aber die Gemeinschaft existiert für ihn nur als eine Vielheit einzelner *ἀδελφοί*, nicht als ein Ganzes, das die Einzelnen trägt. Auch da, wo er des Gemeindevorstandes gedenkt, die Gedankenreihe der individualistischen Ethik durchbricht 5 14 15, biegt er sofort doch zu dieser wieder um, indem er dasselbe Ergebnis von der brüderlichen Fürbitte und dem freien Bekennen der Sünde unter den Brüdern, wie von der Fürbitte der Presbyter erwartet.

Elftes Kapitel.

Der Ursprung des Briefes.

Wenn wir nach den Gemeindezuständen fragen, welche unser Brief voraussetzt, so ist es nicht leicht, uns dieselben zu vergegenwärtigen. Es fehlt unserem Schreiben die bestimmte geschichtliche Färbung. Der Weg, aus der Hervorhebung gewisser Sünden und Tugenden seitens unseres Verfassers auf die ethischen Bedürfnisse der Leser zu schliessen, führt leicht in die Irre. Denn es liegt immer die Möglichkeit vor, dass wir hier vor allem die Eigenart der sittlichen Gesamtanschauung des Verfassers zu erkennen haben, die ihn veranlasst, bestimmte Sünden, die sich zu allen Zeiten zu entwickeln pflegen, zu rügen, und gewisse sittliche Forderungen, die immer erhoben werden, besonders zu vertreten. In der That möchte sich keine Rüge finden, die wir hier aus dem Munde des Jacobus vernehmen, und keine Mahnung, die er hier ausspricht, die nicht mit unerheblichen Modifikationen auch für unsere Gegenwart gelten. Doch geben wir zu, dass dies Urteil nicht unbedingt gilt.

Dass die Christen, an die sich unser Brief wendet, israelitischen Ursprungs sind, scheint uns unzweifelhaft.

Es spricht dafür das Verhältnis, in dem sie sich als die Armen gegenüber den Reichen befinden, wie uns dasselbe in 2 6 7 dargestellt wird. Nicht dies ist charakteristisch, dass die Christen, zu denen Jacobus redet, 2 5 6 als *πτωχοὶ τῷ κόσμῳ* bezeichnet werden; auch die Christen aus den Heiden gehörten den niederen Ständen an. Paulus nennt sie *τὰ μωρὰ, τὰ ἀσθενῆ, τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου, τὰ ἐξουθενημένα, τὰ μὴ ὄντα.* Hier fehlen *πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, πολλοὶ δυνατοὶ, πολλοὶ εὐγενεῖς* (I. Cor 1 26–28). Aber es bestand keine Feindschaft zwischen den reichen Heiden und den armen Christen. Sehen wir von der auf Rom beschränkten Christenverfolgung Neros ab, so wurden während des ersten Jahrhunderts die Christen von der heidnischen Staatsgewalt wenig behelligt. Nur die Juden waren es, von denen sie verfolgt wurden. Nur von ihnen konnte Jacobus bezeugen: *καταδυναστεύουσιν ὑμᾶς καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια.* Sie waren es, die mit fanatischem Hass den Namen Christi schmähten 2 6 7. Und die Bekämpfung der jüdischen Christen durch die ungläubigen Juden hatte umsomehr Erfolg, als diese wohlhabend, angesehen und einflussreich waren, jene arm und gering. Es unterliegt uns daher keinem Zweifel, dass die Empfänger des Briefes Judenchristen waren, und, dass wir die Adresse desselben im buchstäblichen Sinne zu deuten haben.

Zu diesen Gründen für den israelitischen Ursprung der Christen, an die sich unser Brief wendet, kommt nun noch ein anderer hinzu, den wir der Komposition desselben entnehmen. Wir haben zu zeigen versucht, dass die Abschnitte, welche Weherufe gegen die Reichen enthalten, C. 5 1–6 4 1–10 als fremdartige, den Zusammenhang der Schrift störende Einschaltungen zu betrachten sind. Wir hatten darauf hingewiesen, dass der ethische Gesamtzustand der Gemeinde, den Jacobus voraussetzt, ein ganz anderer war als die Gesinnung, von der er die Reichen erfüllt weiss. Ist dies richtig, so wird die Hypothese, für die wir nun eintreten, Wahrscheinlichkeit gewinnen, dass diese Einschaltung sich nicht auf jüdische Christen, sondern auf die ungläubigen Juden bezieht; dass also in unserem Brief zwei Schriften enthalten sind, welche von einem Redaktor, dem die Verschiedenheit der Leser, an die hier und dort gedacht war, entging, zu einem Ganzen verwoben wurden. Dies Verhältnis ist immer von Zeit zu Zeit von den christlichen Auslegern gefühlt worden, indem der Gedanke ausgesprochen wurde, es möchten doch vielleicht neben den christlichen auch ungläubige Juden sein, zu denen unser Brief rede. Auch Weiss hat diesen Gedanken ausgesprochen. Er sieht sogar 4 13–17 ungläubige Juden angeredet. Es ist seine Meinung, dass Jacobus angenommen habe, dass dieselben „einem Worte von ihm als einem Knechte Gottes, wenn es durch Vermittlung der ersten Leser an sie gelangte, sich möglicher Weise nicht verschliessen würden." Er kommt so zu dem Ergebnis: „Dann aber hat der Verfasser bei diesen Warnungen und Drohungen allerdings an seine ungläubigen Volksgenossen gedacht, und insofern und insoweit ist der an die Diasporajuden gerichtete Brief mit als für sie bestimmt anzusehen."[1]) Wir würden dieser Ansicht uns unbedingt anschliessen, wenn uns nicht unsere Auffassung von der Komposition des Briefes davon zurückhielte.

Wenn wir uns nun der prophetischen Rede des Jacobus zuwenden und sie zu charakterisieren suchen, so werden wir zuerst zu bekennen haben, dass uns dieselbe nur fragmentarisch erhalten ist. Uns fehlt die Einleitung sicher, vielleicht auch der Schluss, es fehlen auch überleitende Gedanken, welche die zwei Teile verbinden, in denen die Rede verläuft. Aber der wesentliche Inhalt der Rede ist uns bewahrt. Sie enthält zuerst ein Straf- und Drohwort, sodann ein Wort der Mahnung, das in eine tröstliche Verheissung

1) Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. 2. Auflage. Berlin 1889. S. 398. 9.

ausklingt. Jenes vernehmen wir in 5 1–6, dieses in 4 1–10. Vielleicht gehört dieser Rede auch an 1 10 11.

Mit einer Gerichtsankündigung wider die Reichen hebt die Strafrede an. Die alttestamentliche Weissagung gegen das üppige, in Schwelgerei versunkene Volk, wie wir sie aus dem Munde des Jesaias vornehmen, wird wieder laut. Wir erinnern an Jes 3 18–24. Und auch der zweite Vorwurf, der gegen die Reichen erhoben wird, dass sie den Armen den verdienten Lohn entziehen, erneuert Worte der Propheten des Alten Bundes. Wir erinnern an Jer 22 13. Auch die letzte, dritte Beschuldigung, dass die Reichen das Gericht beugen, den Gerechten verurteilen, ja töten, wiederholt eine Anklage, welche die Propheten Israels erhoben hatten, vgl. Ps 37 32 Ps 109 16. Diese Anklage und Gerichtsankündigung trägt durchaus alttestamentliche Färbung, sie könnte unverändert in die alttestamentliche Schrift aufgenommen werden. Aber so allgemein sie lautet, so ist sie doch aus bestimmten geschichtlichen Verhältnissen hervorgegangen und bezieht sich auf dieselben. Denn die Arbeiter, denen ihr Lohn vorenthalten wird, und die ihre Vergewaltigung dem Herrn Zebaoth klagen, sind die armen jüdischen Christen. Sie sind es auch, die der Verurteilung und Tötung seitens ihrer ungläubigen Volksgenossen, ohne widerstehen zu können, und ohne widerstehen zu wollen, preisgegeben sind.

Auf konkrete Verhältnisse bezieht sich auch der zweite Teil der prophetischen Rede des Jacobus.[1] Aber nicht der Gegensatz zwischen Christentum und Judentum ist das Thema, das uns hier fesselt, es sind die Beziehungen teils zwischen Judentum und Römertum, teils zwischen den einzelnen Parteien des Judentums, auf die unser Auge gerichtet wird. Ein düsteres Bild wird uns gezeichnet. *Πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι*; ruft Jacobus. Die ganze Zeit bis zur Zerstörung Jerusalems ist von Vorspielen dieser Katastrophe erfüllt. In das Jahr 46 fällt die Niederwerfung des Aufstandes des Theudas. Unter der Regierung des dritten Procurators, Ventidius Cumanus, erzeugte der Hass gegen die Römer Aufruhr; blutiger Streit mit den Samaritanern kam hinzu. Unter Antonius Felix wuchs der jüdische Fanatismus, Räuberbanden durchzogen das Land, die Ermordung des Hohepriesters Jonathan leitete eine Ära der Gewaltthaten ein, die Feste wurden unter Blutvergiessen gefeiert. Ein Messias nach dem andern trat auf, Plünderung, Mord und Brand griffen um sich. Diese traurigen Zustände

1) Zur Conjektur *φθονεῖτε*, die durch keine Handschrift begründet ist, ist bei unserer Interpretation kein Anlass. Gegen Spitta, a. a. O. S. 114.

dauerten unter Porcius Festus fort. Wie begründet war des Jacobus Wort von den *πόλεμοι καὶ μάχαι*, vom *φονεύειν* und *ζηλοῦν* (Zeloten)! Und wie zutreffend die Charakteristik der Gesinnung, welche zu dieser Selbstauflösung Israels führte![1])

Das Streben der Juden ist auf sinnliche Güter gerichtet, ihr Interesse ist durch die *ἡδοναί*, die *ἐπιθυμίαι* bedingt, die von ihren Gliedern, ihrer *σάρξ*, wie Paulus sagen würde, ausgehen. Und doch haftet diesen Gütern eine Qualität an, die sie in Beziehung zu wertvollen Gütern setzt, so dass sie unter gewissen Voraussetzungen Gegenstand eines Gott wohlgefälligen Gebetes werden können. Die Unruhen der Gegenwart innerhalb des jüdischen Volkes sind schliesslich durch die messianische Bewegung bedingt, hier liegen ihre letzten Ursachen, ihre tiefsten Gründe. Es sind Güter des messianischen Reiches, um die Israel zu kämpfen meint, also an sich prinzipiell ideale Güter. Aber Israel hat sie in die Sphäre des Fleisches herabgezogen. Die messianische Bewegung ist zur Karrikatur des Heiligen geworden. Deshalb trägt sie aber auch das Siegel der Unfruchtbarkeit an der Stirn. Begehren und nicht erlangen, bitten und nicht nehmen, ist ihre Signatur. Wie könnte auch ein Gebet um das Kommen des Reiches Gottes, das von einem solchen nur ein *δαπανᾶν ἐν ταῖς ἡδοναῖς* erwartet, ein Gebet, das sich so offenbar als ein *κακῶς αἰτεῖσθαι* erweist, auf Erhörung rechnen! Israel glaubt in seinen messianischen Hoffnungen und Bestrebungen seine *φιλία τοῦ θεοῦ* zu bezeugen; welcher Selbsttäuschung hat es sich hingegeben! Da es Weltgüter begehrt, da sein Messiashoffen in der *φιλία τοῦ κόσμου* wurzelt, ist dieses nichts anderes als eine *ἔχθρα τοῦ θεοῦ*. Es meint, in seinen messianischen Erwartungen den Bund mit Jahve treu zu bewahren und zu seiner Vollendung sich zu bereiten, während es durch seine fleischliche Gesinnung ihn vielmehr bricht. Israel ist eine Gemeinschaft von *μοιχαλίδες* geworden. Jacobus wiederholt das Urteil der Propheten, das die Abgötterei Israels als Ehebruch bezeichnet. So Jer 3 8 9 13 27 Ez 23 37 16 15 u. d. f. Hat so Jacobus sein ungläubiges Volk auf das härteste gestraft, ihm seinen sittlichen Niedergang und sein Elend vor Augen gestellt, so zeigt er ihm nun den Weg des Heils. Gericht ist Gottes erstes, Rettung sein letztes Wort. Aber nur durch Erneuerung, durch Busse und Bekehrung kann das Heil gewonnen werden. Deshalb geht der Tröstung die Mahnung voran. Sie lautet: Demütigt euch

1) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes. 2. Aufl. Leipzig 1890. I. Teil. S. 471 u. d. f. Über das Todesjahr des Jacobus s. 486—8.

vor Gott. Lasst den Hochmut, die Selbstüberhebung fahren, die euren messianischen Bestrebungen zu Grunde liegt, leistet dem Teufel Widerstand, dem ihr bis dahin gedient, reinigt eure Hände, die ihr mit Blut befleckt, heiligt eure Herzen, die ihr der Herrschaft der Begierden übergeben habt, wandelt die Weltlust in Schmerz über eure Sünde, teilt nicht mehr euer Herz in Gottes- und Weltdienst, sondern kehrt in demütiger Beugung zu Gott zurück, der euer Herz als sein ausschliessliches Eigentum begehrt. Mit dieser Mahnung verknüpft aber nun Jacobus die Tröstung. Er vergegenwärtigt den Gott, dessen Gnade mehr giebt, als sein heiliges, in seiner unendlichen Macht und Hoheit begründetes Verlangen in Anspruch nimmt — *μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν* — (V. 6), der denen naht, die ihm nahen, und die erhöht, welche sich vor ihm beugen. Israel sucht Erhöhung in Wachstum und Vollendung weltlicher Macht, Jacobus zeigt einen andern Weg, den Weg der Busse und Demut.

Man kann gegen unsere Interpretation dieses Abschnittes einwenden, dass die Beziehungen auf die messianische Bewegung eingetragen sind, dass sich kein Wort findet, welches ihrer gedenkt. Aber wir müssen erwägen, dass unser Brief überhaupt von der ganzen sichtbaren Erscheinung der israelitischen Theokratie absieht, auch das Ceremonialgesetz unberücksichtigt lässt. Jacobus ist durchaus und ausschliesslich Ethiker. Es ist die rein ethische Welt, der sein Interesse zugewandt ist. Was er in den Kreis seiner Beurteilung zieht, sind nur unmittelbar ethische Verhältnisse. So kommt ihm auch die messianische Bewegung nur in Betracht nach den ethischen Motiven, aus denen sie hervorgeht, und nach den ethischen Interessen, welche sie verfolgt. Diese ausschliesslich ethische Betrachtung des Lebens, welche, wie vom Ceremonialgesetz, so auch von den theokratischen Bedingungen Israels absieht, war ja schon in der Chokmalitteratur repräsentiert und von den Propheten vorbereitet. In dem Siraciden wird auf dieselben kaum, in den Proverbien gar nicht Rücksicht genommen. Und mit den letzteren berührt sich unser Brief. Man vgl. Jc 4 13 14 mit Prov 27 1: Rühme dich nicht des morgenden Tages, denn du weisst nicht, was heute sich begeben mag, ferner mit Prov 18 21: Tod und Leben stehet in der Zunge Gewalt; wer sie liebet, der wird von ihrer Frucht essen, und 21 23: Wer seinen Mund und Zunge bewahret, der bewahret seine Seele vor Angst mit Jc 3 1—12.

Wir besitzen aber in unserem Briefe nicht bloss eine Trost- und Mahnrede an christliche Gemeinden und einen Buss- und Weckruf an das ungläubige Volk Israel, er enthält auch Gnomen, welche

weder in diesen noch in jenen Zusammenhang eingefügt werden können, versprengte Sprüche, welche der Redaktor der litterarischen Hinterlassenschaft des Jacobus in das Ganze, das er herzustellen bemüht war, aufgenommen hat.[1]) Hierhin rechnen wir 1 19 b und 20; ferner 4 13–15, ein Wort, das nicht bloss in den Proverbien, wie wir gezeigt haben, eine Parallele hat, sondern auch noch an das Wort des Herrn Mt 6 34 anklingt. Auch in 4 17 erkennen wir eine ursprünglich selbständige Gnome, die in Lc 12 47 eine Parallele findet. Endlich ist auch 5 12 ein eingeschalteter Spruch, eine freie Wiedergabe des Wortes Christi Mt 5 34–37.

Unsere Betrachtung des Ursprungs des Jacobusbriefes verliert natürlich allen Boden, wenn es wahrscheinlich gemacht werden könnte, dass er überhaupt nicht an Judenchristen gerichtet war. Den Versuch, die Nichtigkeit der Voraussetzung judenchristlicher Leser darzulegen, hat in neuerer Zeit v. Soden unternommen.[2]) Er weist darauf hin, dass die Bezeichnung Abrahams als *πατὴρ ἡμῶν* seine Parallelen bei Paulus habe, Röm 4 11 16 17 und Gal 3 7 29. Sie finde sich auch sonst, so bei Clemens 1. Cor 31. Die Citate aus dem A. T. hätten keine Beweiskraft, da sich solche auch in den Briefen an die Römer, Corinther und Galater fänden. Auch darauf könnten wir uns nicht berufen, dass nicht bloss hervorragende Gestalten der israelitischen Geschichte und Züge aus ihrem Leben vergegenwärtigt würden, sondern auch so untergeordnete Personen wie Rahab, die sonst im N. T. nur der Brief an die Hebräer erwähnt; begegnen wir ihr doch auch im Clemensbrief! Auch die heidenchristlichen Gemeinden waren mit der alttestamentlichen Geschichte vertraut. Dagegen bleibt die Bezeichnung des Versammlungslokals der Christen als *συναγωγὴ* auffallend. Es ist freilich richtig, dass vereinzelt auch heidnische Versammlungen so genannt wurden, aber das ist etwas Seltenes geblieben. Harnack, dem wir die ausführlichste Erörterung dieser Bezeichnung verdanken, erklärt, dass es scheine, als ob in christlichen Kreisen das Wort *συναγωγὴ*, als von den Juden in Anspruch genommen, sehr bald geflissentlich vermieden worden sei. Er erklärt von unserer Stelle, dass man sie immerhin als Zeichen eines sogenannten „Judenchristentums“ deuten möge; ferner, dass der Gebrauch des fraglichen Worts als Bezeichnung christlicher Versammlungen spärlich gewesen sei, und dass sich viel leichter beweisen lasse, dass

1) Auch Harnack unterscheidet den Redaktor und den Verfasser der Bestandteile unseres Briefes a. a. O. S. 488.

2) Jahrbücher für protest. Theol. 1884.

„Synagoge“ von Anfang an und fortgehend als spezifisches Wort für jüdische Versammlungen, ja gerade für das Judentum im Gegensatz zur christlichen Kirche, von den christlichen Schriftstellern verwendet wurde. Nun ist es aber wahrscheinlich, dass an unserer Stelle nicht die christliche Versammlung, sondern ihr Lokal als Synagoge bezeichnet wird. Sehen wir nun ab von einer Inschrift über ein marcionitisches Kirchengebäude im Hauran, so kommt die Bezeichnung eines christlichen Versammlungsorts als Synagoge von heidenchristlicher Seite oder, wie Harnack sagt, bei katholischen Christen nicht vor.[1]) Auch die ausschliessliche Bezeichnung des Gemeindevorstandes als Presbyter, nicht als Episkopen, 5 14 ist hier in Betracht zu ziehen. — Aber gewiss, alle diese Momente sind nicht genügend, sie machen es nur unwahrscheinlich, dass sich die Adresse auf Heidenchristen beziehe. Die Entscheidung hängt davon ab, ob es möglich ist, unseren Brief, so wie er sich giebt, als die Schrift des Jacobus, an Christen aus den Juden gerichtet, zu verstehen oder nicht. Wenn unsere Betrachtung des Inhalts des Briefes eine richtige ist, so spricht sie dafür, dass derselbe auf Jacobus, den Bruder des Herrn, als Autor zurückzuführen ist. Er, „der Gerechte“ besass eine so hohe Autorität, dass er sich an alle Judenchristen wenden konnte, sicher, dass sein Wort Beachtung finden werde. Er genoss bei den Juden ein Ansehen, das es ihm gestattete, auch an sie ein ernstes Wort zu richten. Freilich, das gestehen wir zu, dass Jacobus die Herrschaft über die griechische Sprache besass, die unser Brief beweist, diese „spielende Handhabung“, wie Weizsäcker[2]) sagt, davon können wir uns nicht überzeugen. Aber nichts hindert anzunehmen, dass ein Jacobus nahestehender, hellenistisch gebildeter Christ jüdischer Nationalität, jenem seine Feder ge-

1) Harnack, Zur Geschichte der marcionitischen Christen. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876. S. 103—108. In letzter Zeit hat sich Harnack über den Ursprung unseres Briefes zurückhaltender ausgesprochen. Er hält es für wahrscheinlich, dass er von Palästina ausgegangen ist, will aber daraus nicht schliessen, dass er dort entstanden sei. S. die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Leipzig 1897, S. 490. In den Schriften der apostolischen Väter wird *συναγωγή* von christlichen Versammlungen gebraucht Ignat. ad Polyc. IV, 2. Hermas Mand. XI, 9 13 14. Aber es wird dort nicht als Bezeichnung des Lokals verwendet, wie wahrscheinlich an unserer Stelle. Weizsäcker im „Apostolischen Zeitalter“ erklärt: „Der Jacobusbrief ist sicher judenchristlichen Ursprungs. Schon der Gebrauch des Namens *συναγωγή* für die Gemeindeversammlung 2 2 darf als Beweis dafür gelten“ (S. 377).

2) a. a. O. S. 378.

liehen, jenes Gedanken mit voller Bewahrung der eigenen Darstellungsweise wiedergegeben habe, und dass diese Schrift, von Jacobus gebilligt, in seinem Auftrag ausgegangen sei.

Dass wir unsere Schrift nicht als vorpaulinisch betrachten, wird unsere Darstellung gezeigt haben. Die Erwägungen, die einen vorpaulinischen Ursprung beweisen sollen, sind nicht entscheidend.

Vergegenwärtigen wir uns die geschichtliche Lage! Die Christen aus den Juden in der Diaspora waren rechtlich noch im synagogalen Verbande geblieben und konnten so von den Juden vergewaltigt werden. Sie nahmen am Synagogengottesdienste Teil, sie bildeten aber auf der anderen Seite mit den Heidenchristen zusammen eine gottesdienstliche Gemeinschaft. Diese letztere bezeichnet Jacobus, dem jüdischen Sprachgebrauch folgend, oder genauer das Lokal dieser Gottesdienste, als *συναγωγή*, und zwar als *ὑμῶν* gegenüber der jüdischen Synagoge. In diesem gottesdienstlichen Lokal sassen nun die Christen aus den Juden, nicht nach einer rechtlichen Ordnung, sondern gemäss ihrer inneren und äusseren gemeinsamen Beziehungen, auf benachbarten Sitzplätzen, so dass sie Gelegenheit hatten, die *προσωπολημψία* zu beweisen, die Jacobus so ernst tadelt. An diese Judenchristen ist unser Brief gerichtet. Sie leben mit Heidenchristen zusammen, welche der Paulinischen Rechtfertigungslehre folgen. Begreiflich, dass Jacobus ein Bedürfnis findet, die Judenchristen, als deren Führer er sich berufen weiss, vor den Gefahren zu schützen, die leicht bei der Aneignung der Paulinischen Rechtfertigungslehre entstehen konnten. In der That, um eine Polemik gegen den Missverstand der letzteren handelt es sich. Wäre 2 14–26 gegen Gefahren einer spezifisch jüdischen Verirrung gerichtet, so müsste die Darlegung einen ganz anderen Charakter tragen. Der Stolz auf die vom Glauben angeeigneten Verheissungen und Heilswerke Gottes in Israel hätte gebrochen werden müssen. Auch wäre da der scharfe Gegensatz von *πίστις* und *ἔργα* nicht an seinem Platz, denn nach jüdischer Auffassung ist die *πίστις* selbst ein *ἔργον*, eine wertvolle Leistung.[1]) Die Behandlung des Themas, wie sie in unserem Briefe vorliegt, ist durch die Paulinische Lehre bedingt, und Jacobus stellt ihr gegenüber seine Lösung

1) Vgl. Weber, System der altsynagogalen Theologie. Leipzig 1880. „Auch der Glaube ist — eine Leistung, die entsprechenden Lohn findet. Er ist ein Werk wie die Erfüllung der Thora". S. 295. Der Glaube Israels ist „eine verdienstliche Leistung wie eine andere". S. 298. Doch fehlt es nicht „an der Wertschätzung des Glaubens als der vertrauensvollen Hingabe an Gottes Verheissung." S. 292

des Themas dar, jedoch nicht in Schärfe und Schroffheit. Weizsäcker hat Recht in dem Urteil: „In der Polemik gegen die Paulinische Lehre lässt sich eine milde, fast versöhnliche Betrachtung nicht verkennen. Und insofern liegt hier allerdings der Ausdruck einer Sinnesart vor, welche an die Zwischenstellung des Jacobus erinnert.“[1])

Der Verfasser steht auf einer Höhe ethischer Anschauung, die es ihm möglich macht, vom Ceremonialgesetz fast völlig abzusehen. Die Beobachtung desselben, wenn auch für den Christen israelitischer Abstammung geboten, besitzt doch nicht unmittelbar religiössittlichen Wert, ist als solche doch nicht der von Gott geforderte Kultus, wenn auch das für Israel gegebene Mittel, diesen zu pflegen und zu schützen; die *θρησκεία*, welche unmittelbar vor Gottes Augen Wert besitzt, hat einen anderen Inhalt, sie besteht in Selbstzucht, Weltverleugnung und Barmherzigkeit. Nur einmal wird die Ritualfrömmigkeit der Leser, ihre *θρησκεία*, gestreift, und ganz in der Art und Weise, wie man es seitens eines Mannes, in dem der Geist der Propheten und Jesu lebendig war, einem matt gewordenen Judenchristentum gegenüber erwarten muss 1 26 27.[2]) Dass unsere Schrift aber noch dem apost. Zeitalter angehört, dafür spricht die Mahnung 3 1: *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε*. Ein solcher Drang, lehrend in der Gemeinde aufzutreten, war wohl wirksam, so lange die Charismen noch reichlich vorhanden waren, unter den Frühlingsstürmen des neuen Lebens. Aber allmählich, schon im Ausgang des ersten Jahrhunderts, trat eine grössere Ruhe der Stimmung ein, die Quellen der Charismen versiegten, nur vereinzelt sprachen noch Mitglieder der Gemeinde, die eines Amts entbehrten, im allgemeinen ging die erbauliche Ansprache auf die Presbyter über, und für eine Mahnung *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε* fehlten die geschichtlichen Voraussetzungen.

Auch ist die Behauptung, dass unser Brief vom Hirten des Hermas und dem ersten Briefe des Clemens an die Korinther abhängig sei, keineswegs begründet. Eher kann das Gegenteil erhärtet werden. Es ist in Beziehung auf den Hirten wohl zulässig,

---

1) A. a. O. S. 380.

2) Beyschlag, Neutestamentliche Theologie. 1. Bd. Halle 1891. S. 335. — Wer sich psychologisch veranschaulichen will, wie sich in Jacobus beides vereinigen konnte, strengste äussere Beobachtung des alttestamentlichen Gesetzes und ausschliessliche Wertschätzung der ethischen Elemente desselben, wie sie in der Lehre Jesu ihre Vollendung finden, als des Wesentlichen, mag die Schriften von Katholiken wie Sailer, Hirscher u. A. lesen.

mit Spitta[1]) zu sagen: „Es ist möglich, dass Jacobus in den Ausführungen des Hermas hier und da nachklingt, wie ich denn keinen Grund sehe, der die Annahme, Hermas habe den Jacobus gelesen, unmöglich machte.“ Und ebenso werden wir demselben Gelehrten in der Bestimmung des Verhältnisses des Jacobusbriefes zum Clemensbriefe zustimmen müssen: „Wo wirkliche Berührungen mit dem Jacobusbriefe sind, zeigt sich die Abhängigkeit auf Seiten des Clemens.“[2])

Der Brief an die Hebräer.

Zwölftes Kapitel.

Einleitendes. Hoffnung. Glaube.

Vergegenwärtigt uns der Jacobusbrief die sittliche Gesamtanschauung des Evangeliums im Spiegel der jüdischen Weisheitslitteratur, so der Brief an die Hebräer den Versuch, vom Standpunkt der religionsphilosophischen Bildung des alexandrinischen Judentums aus das Christentum zu verstehen, genauer bestimmt, nach der Methode jenes die Beziehung des Alten zum Neuen Bunde darzulegen.[3]) Ist dort der Hellenismus nur ein mitklingender Ton, hier beherrscht er die Darstellung.

Der Brief des Jacobus nimmt, wenn nicht Paulus selbst, so doch der Vertretung seiner Lehre gegenüber, bezüglich des Heilswegs, eine ablehnende Stellung ein. Nicht so der Brief an die Hebräer. Er stellt sich Paulus in der Verherrlichung des Glaubens zur Seite, er rühmt mit ihm *τὴν κατὰ πίστιν δικαιοσύνην* (11 7), aber er setzt *πίστις* und *δικαιοσύνη* in einen anderen Zusammenhang.

An wen unser Brief gerichtet ist, darüber schwankt das Urteil der Forscher. Herrschte früher Übereinstimmung darüber, dass die Leser Judenchristen seien, so neigt sich jetzt die Wage zu Gunsten einer heidenchristlichen Gemeinde. Auch wir stimmen dieser Hypothese zu. Für den heidenchristlichen Charakter der ursprünglichen Leser spricht 6 1 2. Dass die Grundlage des gemeindlichen Unterrichts, den Katechumen jüdischer Abstammung empfingen, die *πίστις ἐπὶ θεὸν* in sich geschlossen habe, ist nicht vorauszusetzen. Denn nicht um die Bestimmung des Gottesglaubens durch das christliche Bewusstsein handelt es sich hier, sondern um den Gottesglauben schlechthin. Diesen besassen die Juden, er fehlte

1) a. a. O. S. 388.
2) a. a. O. S. 234.
3) Vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien. Jena 1876. S. 321—330.

den Heiden. So werden wir auf Christen heidnischen Ursprungs geführt. Aber ebenso fest scheint es uns zu stehen, dass sich die Leser in Gefahr befanden, einer judaisierenden Strömung zu folgen. Nur so begreift sich der Inhalt des Briefs, der stete Hinweis auf die Erhabenheit des Neuen Bundes gegenüber dem Alten, in dem derselbe vorgebildet worden sei. Dass nun für Heidenchristen eine Versuchung eintreten konnte, zu judaisieren, wird nur dann zu begreifen sein, wenn dieselben, bevor sie Christen wurden, Proselyten des Judentums gewesen waren. Und so werden wir uns die Gemeinde, an welche unser Brief gerichtet ist, zu denken haben. Wie der Barnabasbrief, der aus dem Brief an die Hebräer schöpft, war auch dieser an judaisierende Heidenchristen gerichtet, die zum grösseren Teil ursprünglich Proselyten des Judentums gewesen waren.

Schwer ist es, die Zeit zu bestimmen, in welcher unser Brief entstanden ist. Nicht massgebend ist es, dass die sich auf den Tempel beziehenden Handlungen noch als gegenwärtig stattfindende Handlungen dargestellt werden. Denn hier kann auch eine ideale Gegenwart gemeint sein, wie wir vereinzelt im Barnabasbrief und im ersten Clemensbrief einer solchen begegnen, ja im Brief an die Hebräer selbst 9 6. Doch lässt sich nicht denken, dass ein Schriftsteller, der sich die Aufgabe stellte, die Abrogation des Tempelkultus durch den neutestamentlichen Kultus des Geistes zu erweisen, die Zerstörung des Tempels, die vor wenigen Jahrzehnten eingetreten war, ignoriert haben sollte. So werden wir unseren Brief noch vor die Zerstörung des Tempels zu setzen haben. Er fällt in die Ausgänge des apostolischen Zeitalters. Dafür sprechen auch die Aussagen in 6 1 2, die auf eine gewisse dogmatische Fixierung der christlichen Lehre hindeuten.

Wenn man gesagt hat, die Gefahr, welche die Leser bedrohte, habe nicht in der Zuwendung zum Judentum, oder, wie wir sagen, zu einer judaisierenden Richtung bestanden, sondern im Abfall zum Heidentum, und sich auf die durch unseren Brief hindurchgehenden Warnungen vor sündlichem Lebenswandel beruft, die auf Persönlichkeiten nicht anzuwenden seien, welche sich dem Gesetzesdienst zuneigten, so wird übersehen, dass, was die Leser im Judentum fesselte, nicht sein moralischer, sondern sein religiöser Inhalt war, dass vor allem der alttestamentliche Kultus auf sie eine grosse Anziehungskraft ausübte. Es wird ferner nicht beachtet, dass jede tiefe Erschütterung eines bis dahin bewahrten Glaubensstandes auch moralisch gefährdet. Mit den religiösen Grundsätzen

werden auch die sittlichen in das Schwanken gebracht. So wird es auch bei der Gemeinde gewesen sein, die durch unsern Brief gestärkt werden sollte. Die religiöse Krisis, in welche sie gekommen, war für sie auch eine moralische Versuchung geworden. Der alte Standort war verlassen, ein neuer erstrebt, aber noch nicht erreicht worden. Die Gemeinde hatte den festen Halt verloren. Wo wir die Gemeinde zu suchen haben, die in diese schwere Krisis geraten war, wissen wir nicht, unser Brief giebt uns darüber keine Auskunft, auch nicht durch den Gruss der Italiker 13 24. Ebenso wenig wissen wir über den Verfasser. Vielleicht war es Apollos, wenn nicht, so doch ein Geistesverwandter.

Ein Begriff, der im Jacobusbrief fast völlig fehlt, hat für den Brief an die Hebräer centrale Bedeutung, der Begriff der *ἐλπίς*. Er ist für denselben charakteristisch. Das ganze Christentum erscheint gegenüber der alttestamentlichen Gesetzesordnung als die *κρείττων ἐλπίς*, durch die wir Gott nahen 7 19. Das christliche Bekenntnis ist Bekenntnis der Hoffnung 10 23. Die Hoffnung ist die spezifische ethische Kraft, die den Christen als solchen eignet, der zuverlässige und sichere Anker, welchen die Seele auswirft, um das jenseitige Land zu erreichen, in welches schon Jesus als unser Vorläufer zu unserem Heil eingetreten ist (6 18–20). Diese Hoffnung ist mit Freudigkeit verbunden, und ihr Inhalt ist Gegenstand des Rühmens 3 6. Hier erhebt sich nun die Frage nach dem Verhältnis, in welchem die Hoffnung zum Glauben steht. Wenn wir die Beschreibung des Glaubens 11 1 zu Grunde legen, so ergiebt sich uns, dass der Glaube nicht als Grund der Hoffnung bezeichnet wird, sondern als eine allgemeine Richtung des Gemüts, die in der Hoffnung eine besondere Verwirklichung empfängt. Der Glaube ist *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*, eine Überzeugung, dass es ein Gebiet des Unsichtbaren giebt, dass die sinnliche Wahrnehmung nicht das ausschliessliche Organ ist, durch welches wir der Wirklichkeit inne werden, dass es eine Welt giebt, welche sich nicht den Sinnen, sondern nur dem Geiste erschliesst. Das Gebiet des Zukünftigen ist nun mit den Sinnen nicht wahrnehmbar, fällt also nicht in das Gebiet der *βλεπόμενα*; wird es als Realität vom Subjekt vorausgesetzt, so ist diese Voraussetzung ein Glaubensakt. Dieser Glaubensakt ist die Hoffnung. Ein und derselbe Akt kann also als Akt des Glaubens und der Hoffnung bezeichnet werden; jenes, insofern das Zukünftige noch als ein Unsichtbares, dieses, insofern das Unsichtbare als ein Zukünftiges gedacht wird. So kann vom Glauben dasselbe ausgesagt werden,

wie von der Hoffnung. Die Zugehörigkeit zum Hause Christi kann daran gebunden werden, dass wir *τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν* 3 6, und die Gemeinschaft mit Christus daran geknüpft, dass wir *τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν* 3 14. Glaube und Hoffnung sind auf das innigste verbunden, diese ist von Glaubensgewissheit erfüllt 6 11. Dieser hoffende Glaube giebt der Seele einen festen Halt, wie der Anker dem Schiffe, er erhebt sie in die unsichtbare Welt 6 18 19. In den Begriff der Hoffnung lässt sich das ganze Evangelium zusammenfassen 7 19 10 23. Doch ist nicht jeder Glaubensakt eine Bethätigung der Hoffnung, während jede Bethätigung der Hoffnung in sich einen Glaubensakt enthält.[1]) Die Fälle nun, in denen sich der Glaube verwirklicht, ohne Elemente der Hoffnung in sich aufzunehmen, erscheinen dem Verfasser unseres Briefes so selten zu sein, dass er in der konkreten, praktisch gerichteten Charakteristik des Glaubens 11 6, welche die allgemeiner gehaltene Definition 11 1 näher bestimmt, die Hoffnung als einen integrierender Faktor des Glaubens bezeichnet. Der Glaube an die Wirklichkeit Gottes ist ihm unmittelbar mit der Gewissheit verbunden, dass er denen, die ihn suchen, ein Vergelter, ein *μισθαποδότης*, sein werde. Dies wird erwiesen durch Noah, der einen Gottesspruch über ein noch der Zukunft angehöriges Ereignis empfing, ein *μηδέπω βλεπόμενον*, und mit Rücksicht auf dasselbe die Arche herstellte; ferner durch Abraham, der dem Ruf Gottes in ein unbekanntes Land folgte und auf die Herrlichkeit der himmlischen Gottesstadt wartete, sowie durch Sarah, welche der Verheissung Gottes glaubte, dass sie, obwohl ihr Mann wie sie selbst die natürliche Kraft der Erzeugung verloren hatten, doch die Mutter eines zahllosen Geschlechts werden sollte. Diese Persönlichkeiten sind, so fährt der Verfasser V. 13—16 fort, Repräsentanten des Glaubens, der auf ein zukünftiges himmlisches Gut gerichtet ist, also der Hoffnung. Sie haben nicht hier auf Erden ihr Vaterland gesucht, sondern sehnsüchtig, aus der Ferne sie begrüssend, die himmlische Heimat begehrt. Auch die Opferung Isaaks erscheint als Bethätigung des Glaubens in der Gestalt der Hoffnung. Was Abraham hiezu die Freudigkeit verlieh, war die Gewissheit, dass Gott seine Verheissung, dass Isaak die Fortpflanzung der Nachkommenschaft Abrahams vermitteln werde, nicht unerfüllt lassen könne und Isaak auch von den Toten zu erwecken vermöge (V. 17—19). Der hoffende Glaube fer-

1) So 6 1 die *πίστις ἐπὶ Θεόν* als Gegenstand grundlegender christlicher Lehre, ferner 10 22 39 11 2 4 5 6 27 13 7.

ner war es, in dem Isaak und Jacob, ihre Söhne segnend, ihre zukünftigen Geschicke weissagten; der hoffende Glaube, in dem der sterbende Joseph seines Volkes Auszug aus Ägypten und Einzug in das gelobte Land erblickte und die Übertragung seiner Gebeine dorthin verordnete. Auch die Erhaltung des Kindes Moses seitens seiner Eltern war ein Akt des hoffenden Glaubens derselben, weil sie in der Schönheit des Sohnes ein Zeichen zu erkennen glaubten, dass Gott eine besondere Aufgabe ihm gestellt habe. Auch dass Moses lieber Israelit sein und die Schmach des Volks Gottes tragen wollte, als unter Verleugnung der Zugehörigkeit zu diesem, also mittelst sündigen Handelns, an vergänglichen Erdengenüssen teilnehmen, war ein Beweis, dass hoffender Glaube ihn erfüllte. Denn er blickte auf den Lohn (V. 26), auf die zukünftige himmlische Herrlichkeit, die er sich durch diese Selbstverleugnung erwerben sollte. Die Hoffnung ist unserem Verfasser eine so charakteristische Bestimmtheit des Glaubens, dass ihm alle Glaubenshelden des Alten Bundes zugleich als Helden der Hoffnung erscheinen, weil sie alle auf eine zukünftige Herrlichkeit hinschauten, deren sichtbare Verwirklichung sie während ihres Erdenlebens nicht erblicken sollten, da es ihnen vielmehr bestimmt war, zugleich mit den Christen durch Christus vollendet zu werden (V. 40). Nur vereinzelt gedenkt das 11. Kapitel solcher Glaubensakte, welche das Hoffnungselement nicht in sich aufnehmen, wie der Erkenntnis, dass die Welt durch Gottes Wort, aus Nichtsichtbarem, hervorgegangen sei (11 2), des Glaubens Abels und Henochs (11 4 5); ferner, dass Moses, aus Ägypten nach Midian fliehend, stark geblieben sei, indem er den unsichtbaren Gott mit den Augen des Geistes erblickte (V. 27). Denn, ist dem Verfasser auch die Hoffnung die wertvollste Bewährung des Glaubens, sie ist doch seine Funktion; es ist der Glaube, welcher der Hoffnung ihre Kraft verleiht. Sie ist Hoffnung des Glaubens. Der Glaube ist Centrum, Quell alles höheren sittlichen Lebens. Nur durch ihn werden wir Gott wohlgefällig (11 6). Der Glaube ist für unseren Brief die Gewissheit eines unsichtbaren himmlischen Gutes, gleichviel, ob dasselbe der Gegenwart oder der Zukunft angehört, es ist konkret bestimmt, die Gewissheit Gottes, seiner gegenwärtigen und zukünftigen Offenbarungen. Aber vor allem blickt unser Verfasser auf die letzteren, der Glaube erscheint ihm überwiegend als Hoffnung. Im 11. Kapitel wird der hoffende Glaube gefeiert, er erscheint als die Macht, welche die grössten Siege erringt, der Quell des Heldentums im Handeln und Dulden 11 33–38. Dieser höchsten Wert-

schätzung des hoffenden Glaubens seitens unseres Briefes entspricht es, dass er ebenso auch die ἐπαγγελία verherrlicht. Sie bildet das Objekt des Glaubens in der Gestalt der Hoffnung. Die Verheissung, in die Ruhe Gottes einzugehen, soll mit gläubiger Hoffnung ergriffen werden 4 1 u. d. f. Im hoffenden Glauben sind wir Erben der Verheissung 6 17 u. d. f., wie ja auch Christus der Hohepriester zukünftiger Güter ist 9 11, deren Schatten das Gesetz darstellt 10 1.

Weil sich nun die gläubige Hoffnung auf ein Gotteswort gründet, so eignet ihr volle Freudigkeit und Zuversicht. Hier sehen wir, wie sich der Glaube zur Hoffnung entwickelt. Die Gewissheit, dass Gott wahrhaftig, unbedingt zuverlässig und treu ist, hat zur Folge, dass wir auch mit unerschütterlichem Vertrauen auf seine Verheissungen bauen 11 11. Und diesem Vertrauen auf Gottes ethischen Charakter, auf sein lauteres, sich gleich bleibendes Wollen, geht die Gewissheit der Allmacht Gottes, seines unbeschränkten Könnens, zur Seite 11 19. So erwächst dem Glauben die παῤῥησία, die gehobene, freudige Stimmung, welcher der Gegenstand der Hoffnung zugleich zum Gegenstand des Rühmens wird 3 6, welche zuversichtlich dem Thron der Gnade naht 4 16 und in das Heiligtum eintritt 10 19. Aber auch die Parrhesie gewinnt ihre Vollendung als Begleiterin der Hoffnung; der Lohn, auf welchen diese gerichtet ist, gilt auch ihr 10 35.

Die gläubige Hoffnung und die unauflöslich mit ihr verbundene Parrhesie sind nun aber leicht Schwankungen, Erschütterungen unterworfen, die ihren Bestand und damit die Erreichung des Ziels gefährden. Deshalb müssen sie bewahrt bleiben, der Christ bedarf der μακροθυμία und ὑπομονή, des Ausharrens, der Beständigkeit. Die Glaubenszuversicht, welche jetzt, im Anfange, die Christen erfüllt, muss bis zum Ende festgehalten werden 3 14. Nur unter Voraussetzung der ὑπομονή erfahren wir die Erfüllung der Verheissung 10 36, vgl. auch 10 23. Diese Treue und Beständigkeit muss aber ihre Kräftigkeit im Bekenntnis, in der Bezeugung des Glaubens vor der Welt bewähren 10 23 4 14, wir müssen uns unserer Hoffnung rühmen 3 6. Dies Ausharren vermittelt sich nun durch die μακροθυμία, insofern der Glaube zu warten weiss, bis die Verheissungen Gottes in Erfüllung gehen 6 15, sowie durch die ὑπομονή, welche sich durch Leiden um des Glaubens willen nicht im hoffenden Glauben erschüttern lässt 10 32–34. Die Helden des Glaubens, vor allem Jesus Christus, müssen als stärkende Vorbilder vor Augen stehen 12 1–3, der erziehende Zweck der Leiden, die in ὑπομονή geduldet werden, darf nicht vergessen, nicht die Vater-

hand verkannt werden, die darin ihre Liebe zu den Kindern offenbart 12 7–11. „Der Gegensatz der Langmütigkeit ist die Ungeduld und Kleinmütigkeit wegen der Verzögerung des Endes, der der Standhaftigkeit das Ermatten und Erschlaffen (12 3) in den inzwischen noch zu erduldenden Trübsalen; jene richtet den Blick unverwandt auf das zukünftige, himmlische Erbe; diese verzagt nicht, wenn sie sich jetzt auf Erden von Leiden rings umgeben sieht.“[1])

In ein neues Licht stellt nun unsere Schrift den Glauben, indem sie ihn mit dem Gehorsam identifiziert. Dass das Volk Israel das gelobte Land nicht betrat, war nach 3 19 die Folge seines Unglaubens, nach 4 6 ihrer *ἀπείθεια*. Diese Beurteilung des Glaubens führt uns zu einer abschliessenden Betrachtung, welche die Beziehung desselben zum Worte Gottes in das Auge fasst. Hier werden wir nun darauf hingewiesen, dass sich unsere Gemeinschaft mit Gott durch die Gemeinschaft mit seinem Worte vermittelt, und zwar deshalb, weil sich alles Thun Gottes durch ein Reden vollzieht. Die Welt ist durch ein Gotteswort hergestellt 11 3, ein Gotteswort ist das Gesetz 2 2, ein Gotteswort die Verheissung 6 18 u. d. f., ein Gotteswort die neutestamentliche Offenbarung 12 25. Der Glaube ist nun das Organ, mit welchem wir das Wort Gottes uns aneignen, und zwar ist derselbe einmal das Erkennen und Anerkennen des göttlichen Worts, sodann aber auch ein Eingehen auf die in seinem Wort sich bezeugende *βουλή* Gottes, gleichviel ob diese *βουλή* in der alttestamentlichen, durch das Gesetz sich vermittelnden, oder in der neutestamentlichen Heilsordnung offenbar geworden ist 2 1–3 6 17. Der Glaube ist daher immer ein *προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν*, ein sich Zuwenden zu Gott, 2 1, ein sich bestimmen Lassen durch sein Wort. Er ist insofern ein Akt des Gehorsams gegen Gott. Daher denn das Wort Gottes nur unter der Voraussetzung den Hörern Hilfe gewähren, förderlich sein kann, wenn sie sich durch Vermittelung des Glaubens mit ihm innerlich verbinden 4 2. Dies Wort Gottes, gleichviel, ob es durch die Werke der Schöpfung, durch die alttestamentliche Schrift oder durch die neutestamentliche Offenbarung 12 25 26 zu uns redet, ist eine lebendige, wirksame, gegenwärtige Macht für die, an welche es sich wendet. Gott selbst redet noch immer durch diese Offenbarungen. Diesen Worten Gottes gegenüber stellt sich der Glaube als Gehorsam dar, sie können nur als Gehorsam fordernde Worte aufgenommen werden.

1) Riehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes. Basel u. Ludwigsburg. 1867. S. 756–7.

Dreizehntes Kapitel.

Das Heilsgut.

Es fragt sich nun, welches Heilsgut dem Glauben zu teil wird. Die Bestimmungen desselben sind mannigfaltig, sie charakterisieren dasselbe als dem Jenseits zugehörig und als schon in der Gegenwart erreichbar. Wir wenden uns zuerst zu der Beurteilung des Heilsguts als zukünftigen Besitzes. Hier erscheint es unter dem Gesichtspunkt der *κατάπαυσις* des Volkes Gottes. Diese *κατάπαυσις* oder der *σαββατισμὸς* ist die Teilnahme an der Ruhe Gottes nach vollbrachtem Schöpfungswerk 3 18—4 11. Da sie nun dem *λαὸς θεοῦ* zu Teil werden soll, also einer Gemeinschaft, wird das Heilsgut auch als ein himmlischer Staat, als eine *πόλις ἐπουράνιος*, bezeichnet, die fest gegründet ist, deren Urheber Gott ist; als das wahre Vaterland, auf welches schon die Gläubigen des Alten Bundes aus der Ferne hingeblickt haben, so dass sie sich hier auf Erden als Fremdlinge betrachteten 11 10—16. Dieser himmlischen Stadt gehören aber die Gläubigen schon gegenwärtig an, wenn sie gleich vermöge ihres jetzt noch bestehenden Zusammenhanges mit dieser materiellen Welt an einer Stätte weilen, welche eine der Art der himmlischen Welt nicht entsprechende Gestalt trägt. Denn diese materielle Welt ist als solche der Veränderung, der Erschütterung unterworfen, sie fällt in die Sphäre der *πεποιημένα*; die himmlische Stadt dagegen ist der Möglichkeit des *σαλεύεσθαι* entnommen, sie ist eine *βασιλεία ἀσάλευτος*. Soll daher diese irdische Welt eine der himmlischen Welt angemessene Gestalt empfangen, so ist die Voraussetzung, dass sie eine Verwandlung, eine *μετάθεσις*, erfährt, durch welche ihre Materialität abgestreift wird. Denn nur das *μὴ σαλευόμενα*, das, was nach seiner geistigen Art der Möglichkeit der Veränderung entnommen ist, empfängt den Charakter des Bleibenden 12 22—28. Daher denn die *ἀνάστασις νεκρῶν* nicht als eine Bekleidung mit einer materiellen Leiblichkeit zu denken ist.[1]) Es handelt sich um eine bessere Auferstehung als um eine solche, die in der Wiederannahme einer materiellen Körperlichkeit besteht 11 35. Vereinzelt wird das Heilsgut auch als ein Schauen des Herrn bezeichnet 12 14.

Unter einem anderen Gesichtspunkt erscheint das Heilsgut als *μισθαποδοσία*, als Zuteilung des Lohnes, es ist dies die formale

1) Ist auch unmittelbar der Gegensatz des Ewigen zum Zeitlichen in das Auge gefasst, so doch mittelbar auch der Gegensatz des Unveränderlichen, Geistigen, zum Veränderlichen, Materiellen.

Bestimmung desselben. Indem der hoffende Glaube, der zugleich einen Gehorsamsakt in sich schliesst, als eine Leistung des gläubigen Subjekts beurteilt wird, erscheint das Heilsgut als eine Belohnung des Glaubens 10 35. Das Heilsgut als Inhalt des hoffenden Glaubens und als Lohn desselben wirkt nun als sittliches Motiv. Doch überwiegt, wie es psychologisch begründetist, in dieser Beziehung die Vorstellung des Inhalts die Vorstellung seiner formalen Bestimmtheit als Lohn.

Diese ethische Kraft nun, welche von der Vergegenwärtigung des Heilsguts ausgeht, bewährt sich bei allen Helden des Glaubens. Auch Christus hat die ihm auferlegte Schmach gering geschätzt und den Kreuzestod standhaft erduldet, weil er auf die ihm bereitete Freude hinblickte. So können auch die Christen auf ihren gegenwärtigen Besitz verzichten, weil sie wissen, dass sie eines besseren und bleibenden Besitzes teilhaftig geworden sind; wie ja auch schon Moses dieselbe Schmach, welche Christus tragen sollte, auf sich nahm und wertvoller erachtete als den Genuss des Reichtums Ägyptens, weil er auf die *μισθαποδοσία* Gottes schaute, vgl. 11 26 12 2 10 34 6 10 12 15. Das Heilsgut ist aber auch ein gegenwärtiges, das im Verlauf einer ethischen Entwicklung angeeignet wird.

Vierzehntes Kapitel.

Der Heilsweg.

Der hoffende Glaube steht im Mittelpunkt derselben, ihren Anfang bildet die Berufung, die *κλῆσις*. Diesen Begriff wendet der Verfasser nur da an, wo die Verkündigung der Heilswahrheit Glauben gefunden hat, ihre Absicht erreicht. Daher sind die Christen *κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι* 3 1, *οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας* 9 15. In dieser Berufung verwirklicht sich der göttliche Heilsratschluss, so dass die Namen der Gläubigen in das Buch des Lebens geschrieben sind 12 23. Durch die Berufung werden die Christen Inhaber des Heilsguts. Die göttliche Berufung wird nun dadurch subjektiv wirksam, dass sie in *μετάνοια* und *πίστις* angeeignet wird. Auf diese Weise wird der Grund, *θεμέλιον*, des christlichen Lebens hergestellt 6 1.[1]) An diesem Ort erhält *μετάνοια* die nähere Bestimmung *ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*. Die

1) An dieser Stelle wird allerdings nur die Lehre von *μετάνοια* und *πίστις* als *θεμέλιον* bezeichnet, aber doch nur deshalb, weil das christliche Leben in Busse und Glauben begründet wird.

μετάνοια schliesst die Abwendung von toten Werken in sich, d. h. nicht von Werken, die zum Tode führen, sondern von Werken, die tot sind, keine Lebenskraft in sich tragen. Der Verfasser denkt an die ritualen Gesetze Israels, die von den Lesern mehrfach, und in der Absicht, durch sie das Heil zu erwerben, beobachtet werden mochten. Doch geht die μετάνοια nicht in dem Bruch mit der alttestamentlichen Satzung auf, wenn sie sich auch darin darstellt 6 6 12 17. Nähere Bestimmungen über den Inhalt der Sinnesänderung und die Gemütszustände, in denen sie sich vollzieht, enthält unser Brief nicht. Zur Seite tritt der μετάνοια die πίστις ἐπὶ θεόν, 6 1. Hat diese πίστις ihre erhabenen Vertreter innerhalb des Alten Bundes, so ist doch damit nicht ausgeschlossen, dass der Neue Bund dem Glauben eine Kraft verliehen hat, welche die Glaubenskraft der Frommen Israels überbietet. Und dies ist in der That der Fall. Jesus hat das Glaubensleben der Seinen auf eine bis dahin nicht erreichte Höhe geführt. Mit ihm beginnt eine neue, abschliessende Geschichte des Glaubens, er ist πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής 12 2; dem entsprechend, dass sich der Gegenstand des Glaubens, Gott, in Jesus vollkommen offenbart hat (1 1 u. d. f.).

Mittelst dieses Gottesglaubens gewinnen wir unsere Seele, die wir ohne denselben verlieren 10 39. Es ist also der Glaube, der das Heil ergreift. In welchem Zusammenhange derselbe mit der μετάνοια steht, diese Frage lässt unser Brief unbeantwortet, Glaube und Sinnesänderung werden neben einander gestellt. Ob der Verfasser diese als das Ganze, jenen als den Teil, oder jene als die negative, diesen als die positive Seite der Heilsaneignung betrachtet hat, wird unentschieden bleiben müssen. Die letztere Auffassung ist wahrscheinlich die des Verfassers.

Sinnesänderung und Glaube erscheinen nun durchaus als Akte der freien Selbstbestimmung und nur insofern von Gott hervorgebracht, als sie von der Einwirkung des göttlichen Wortes bedingt sind; aber es liegt schlechterdings in der Hand freier Selbstentschliessung dessen, an den das Wort Gottes herantritt, in welcher Weise er sich ihm gegenüber verhalten will.

Soll nun das Wort Gottes in der Seele Frucht bringen, so ist es zuerst notwendig, dass diese auf dasselbe achtet, damit sie nicht an ihm unberührt vorüber gleite 2 1. Das Wort Gottes ist aber wirkungskräftig, dringt in das Innerste des Gemütslebens und übt eine einschneidende Kritik über die Gesinnungen und Gedanken des Herzens 4 12. Wer sich dieser Kritik unterstellt,

schliesst sich im Glauben mit dem Worte Gottes zusammen 4 2 und geniesst die Erquickung, welche dasselbe gewährt, erfährt unmittelbar in sich die Kräfte der zukünftigen Welt, in die er durch die Aufnahme des göttlichen Wortes versetzt wird 6 5. Wer dagegen nicht durch innere Bewegungen dem göttlichen Worte entgegen kommt, empfängt von ihm keinen Gewinn 4 2; noch mehr, indem er es ablehnt, auf die vom Himmel her durch seinen Sohn zu ihm redende Stimme Gottes zu hören, verschliesst er sich den Weg zum Heil und verfällt der göttlichen Strafe 12 25. Zugleich verhärtet er sein Herz 3 15 4 7.

Der Christenstand, der durch Sinnesänderung und Glauben erworben wird, erscheint als Gotteskindschaft. Diese ist ideell schon durch die Schöpfung gesetzt 2 10 11 14, alle Menschen als solche sind ihrem Begriff nach Gotteskinder. Wirklichkeit gewinnt aber die Gotteskindschaft der Menschen nur unter der Voraussetzung, dass sie in den durch Christus eingeleiteten und fortgeführten Heiligungsprozess eintreten 2 11 und dadurch der ganzen noch nicht christianisierten Menschheit gegenüber Erstgeborene werden, deren Name im Himmel aufgeschrieben ist 12 23.

Fünfzehntes Kapitel.

Das Leben in der Heiligung.

Den Zustand des neuen Lebens, in welches wir durch Busse und Glaube eintreten, beschreibt unser Brief 6 4 als ein *φωτισθῆναι*, als eine von Gott gewirkte Erkenntnis, die eine ethische Kraft in sich schliesst, daher sie Standhaftigkeit hervorbringt 10 32. Dem entspricht es, dass sich die, welche vorsätzlich sündigen, nachdem sie die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, des Sühnopfers Christi nicht getrösten können 10 26. Sie haben die in der Heilserkenntnis enthaltene ethische Kraft erstickt. Eine Äusserung der Erleuchtung ist das Bekenntnis, welches die christliche Heilswahrheit zum Inhalt hat 3 1 10 23.

Ferner charakterisiert 6 4 den Christenstand als ein Kosten der himmlischen Gabe, d. h. als ein Erfahren des Heils. Das Heilsobjekt steht den Christen nicht fremd gegenüber, sondern sie sind von demselben ergriffen und bewegt. Sodann sind die Christen *μέτοχοι πνεύματος ἁγίου* geworden oder, wie es 10 29 heisst, des Geistes der Gnade. Heiliger Geist, der die Gnade Gottes bezeugt, erfüllt die Christen und offenbart sich in ihnen, nach Mass und Art sich verschieden kundgebend, in besonderen Gaben 2 4. Endlich hebt der Verfasser hervor, dass die Christen

das καλὸν ῥῆμα θεοῦ gekostet haben, d. h. die erquickenden Gottesverheissungen in ihrer beseligenden Kraft erfahren und damit zugleich die Kräfte der zukünftigen Welt, auf welche die Verheissungen hinweisen, in sich aufgenommen haben.

Es fehlt auch sonst in unserer Schrift nicht an Bezeichnungen, welche den Gesamtzustand der Christen charakterisieren. Hierhin gehört zunächst der Begriff der δικαιοσύνη. Ihre Wurzel ist die πίστις. Diese ist die ethische Kraft, welche die δικαιοσύνη hervorbringt. Wenn wir uns das Bild der Glaubenshelden vergegenwärtigen, wie dasselbe im elften Kapitel gezeichnet wird, so erscheint der Glaube, abgesehen von Henoch und Sarah, immer im Zusammenhang mit Werken, in denen sich der Glaube bezeugt. Niemand kann Gott ohne Glauben gefallen 11 6, auf dem Wege des Glaubens wird Gerechtigkeit erworben — 11 7. Der Glaube wird als eine ethische That beurteilt, die sich als eine den Wandel bestimmende Macht bezeugt. Diese δικαιοσύνη ist nun aber nicht als das alleinige Erzeugnis des Menschen beurteilt; wie sie seine eigene ethische That ist, so ist sie auch das Werk Gottes, und zwar nimmt derjenige, welcher zur δικαιοσύνη gelangt, damit am ethischen Sein Gottes, an seiner ἁγιότης, teil 12 10. Zugleich werden wir darauf hingewiesen, dass die Gerechtigkeit, die Vollbringung aller guten Werke, eine durch Christus vermittelte Wirkung Gottes in uns ist 13 21, wie ja auch Jesus den Glauben in uns hervorruft und zur Vollendung führt 12 2.

Insofern nun das sittliche Handeln des Christen religiös begründet ist und auf dem Glauben ruht, eine Bethätigung desselben bildet, so kann es als Gottesdienst dargestellt werden. Das christliche Leben bezeugt sich in unmittelbar religiöser Beziehung in einem steten προσέρχεσθαι τῷ θεῷ 7 25 4 16 10 1 22 11 6, einem ἐγγίζειν τῷ θεῷ 7 19. Indem die Christen Gott nahen, üben sie eine λατρεία aus 12 28. Die Stimmung, in der sie diesen Dienst vollbringen, ist eine gemischte. Auf der einen Seite erfüllt sie παῤῥησία, da sie kraft des Blutes Christi von der πονηρὰ συνείδησις, dem verurteilenden Gewissen, befreit sind und in der Taufe eine Besiegelung dieses inneren Vorgangs empfangen haben[1]) 10 19–22; vergl. ferner 3 6 10 35 4 16; auf der

1) Da die Taufe als eine die leibliche Erscheinung betreffende Handlung von der in den καρδίαι sich vollziehenden unterschieden wird, ist die Taufe nicht als ein Vorgang, der die Gesinnung verwandelt, gedacht. Da er aber andererseits das Nahen zu Gott ἐν πληροφορίᾳ πίστεως begründet, wird die Taufe als Verbürgung der Befreiung vom bösen Gewissen beurteilt sein.

anderen Seite dagegen, da Gott Richter ist und in seiner Heiligkeit ein verzehrendes Feuer für alle Unreinen, können auch die Christen Gott nur nahen *μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους*, mit ehrerbietiger Scheu und Furcht 12 23 28 29. Im Gottesdienst wird geopfert, auch die Christen bringen Opfer dar, sowohl das Dankopfer der Lippen, ein Bekenntnis zum Namen Gottes, vermittelt durch Jesus Christus, als auch das Opfer der Wohlthätigkeit und jeglicher Mitteilung des eigenen irdischen Besitzes an die Brüder. Diese Opfer sind Gott wohlgefällig 13 15 16. Doch bleibt das Nahen zu Gott, das den Christen hier auf Erden zusteht, doch ein unvollkommenes gegenüber dem Nahen, das in der himmlischen Vollendung ihnen eröffnet sein wird, und das gegenwärtig nur Christus als dem *πρόδρομος* der Christen bereitet ist 6 20.

Wenn uns das christliche Verhalten unter dem Gesichtspunkt des Gottesdienstes das sich gleich Bleibende im christlichen Wandel vergegenwärtigt, so fehlt doch unserem Briefe nicht eine Betrachtung desselben, das es im Lichte des Begriffs der Entwicklung beurteilt. Diese Entwicklung, nach der intellektuellen Beziehung in das Auge gefasst, erscheint 6 1 als Streben nach der *τελειότης*, einer Erkenntnis, wie sie den *τέλειοι* eignen soll. Und zwar ist sie da erreicht, wo eine solche Einsicht in die Anstalt des alttestamentlichen Priestertums gewonnen ist, welcher die Unterordnung desselben unter das neutestamentliche Hohepriestertum erschlossen ist. Dass dieser Erkenntnis ein so grosser Wert zuerkannt wird, dass sie die *τελειότης* konstituiert, während die Lehre von der *μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*, der *πίστις ἐπὶ Θεόν*, der *ἀνάστασις νεκρῶν*, dem *κρίμα αἰώνιον* als *θεμέλιον*, nur als Fundament angesehen wird, wozu auch unser Verfasser die *διδαχὴ βαπτισμῶν, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν* rechnet, dass er diese Wahrheiten zum Anfangswort über Christus zählt und alle, deren Erkennen sich auf diese Wahrheiten beschränkt, als *νήπιοι, νωθροὶ* bezeichnet, diese uns befremdende Thatsache wird uns verständlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass die Leser den Versuchungen des Judentums nur gewachsen waren, wenn ihnen aus der alttestamentlichen Schrift selbst erwiesen wurde, dass das Priestertum Israels eine untergeordnete Bedeutung habe, dass die alttestamentliche Schrift selbst ein Priestertum kenne, dem sie höheren Wert als dem levitischen zuerteile 5 11—6 3. Es kommt dem Verfasser auf nichts Geringeres an, als auf den Erweis des absoluten Charakters des Christentums. Diese Frage verbirgt sich hinter der Untersuchung über das Verhältnis des sich in Christus

erneuernden Hohepriestertums Melchisedeks zu dem levitischen Priestertum.

Die Entwicklung des christlichen Lebens, die sich auf intellektuellem Gebiet als Streben nach der τελειότης darstellt, vollzieht sich nach der moralischen Seite mittels des ἁγιασμός. Derselbe stellt sich im Kampf gegen die Versuchungen dar, denen wir ohne die Hilfe Christi unterliegen, 2 18, gegen die ἀσθένειαι, in denen wir uns getrösten, dass unser Hoherpriester Christus sie teilnehmend mitträgt 4 15, gegen die Sünde, die uns leicht umstellt, und die wir wie jegliche Behinderung ablegen müssen, um im Wettkampf das Ziel zu erreichen 12 1. Daraus ergiebt sich die Verpflichtung, in angestrengter Arbeit nach der Heiligung zu trachten, ohne welche niemand den Herrn schauen wird 12 14. In dieser Arbeit können wir auf Erfolg hoffen, weil Gott selbst das Gute in uns, was ihm wohlgefällig ist, durch Jesus Christus wirken will 13 21. Die Leidensprüfungen, welchen uns Gott unterwirft, sind von ihm geordnet im Interesse unseres ἁγιασμός, der darin seine Vollendung findet, dass wir an der ἁγιότης θεοῦ teilnehmen 12 10. Ebenso ist die richtende Thätigkeit des göttlichen Wortes, welche die Gesinnungen und Gedanken unseres Herzens enthüllt und straft, ein kräftiger Antrieb, dem Ziel entgegen zu eilen, zu dem wir berufen sind. Derjenige, durch welchen Gott den Heiligungsprozess in uns vollzieht, ist Christus 2 11. Eigentümlich ist die Art und Weise, wie der Bruderliebe gedacht wird. Sie wird meistens ohne irgend eine Motivierung als selbstverständliche Pflicht geboten 13 1. Sie offenbart sich als eine lebendige Teilnahme, als Mitleiden mit den Leidenden, so dass sich die, welche nicht um des Glaubens willen dem Gefängnis überantwortet sind, doch, als wären auch sie Gefangene, fühlen. So innig ist der Zusammenhang, in welchen die Bruderliebe versetzt 10 33 13 3. Sie ist aber auch im Erweis der That erkennbar, in der helfenden Dienstleistung 6 10, in der Gewährung der Gastfreundschaft. Die Ermahnung zur Bruderliebe beruft sich aber auch auf Motive. Und hier ist es bedeutsam, dass die Beziehung auf die gliedliche Zusammengehörigkeit der Christen im Leibe Christi fehlt. Die Vereinigung der Christen unter einander mit Christus und unter einander ist vielmehr dadurch bedingt, dass Christus wie sie alle von Gott stammen, daher Christus sich nicht schämt, obwohl er der ἁγιάζων ist, sie die ἁγιαζόμενοι sind, sie Brüder zu nennen 2 11. Es kommt ferner in Betracht, dass sich die Christen als Menschen, und insofern an die Bedingungen leiblichen Daseins gebunden, alle in derselben, so vielen Gefahren ausgesetzten Lage befinden 13 3.

Endlich ist die Bruderliebe eine Bezeugung der Liebe zu dem Namen Gottes, den die Christen als Gottes Kinder an sich tragen 6 10, und insofern muss jede Bethätigung der Bruderliebe in εὐποιΐα und κοινωνία als ein Gott wohlgefälliges Opfer, als ein Akt des Dankes gegen Gott, betrachtet werden 13 16. — Das Walten der Bruderliebe in der Gemeinde muss nun die Frucht tragen, dass sich alle Glieder derselben ihrer Zusammengehörigkeit bewusst werden. So werden sie mit Sorgfalt darauf achten, dass niemand durch Sittenlosigkeit seinen Gnadenstand aufhebe. Würde solcher unsittliche Wandel ungerügt bleiben, so würde eine Befleckung der ganzen Gemeinde entstehen. Aber ebenso werden diese sich auf der anderen Seite die Aufgabe stellen, durch ein rüstiges Fortschreiten auf dem Heilswege ihren schwankenden Gliedern neue Kraft zu verleihen 12 12 13 15. In der christlichen Gemeinde soll eine lebendige Wechselwirkung zwischen dem Ganzen und den Einzelnen, wie zwischen den Einzelnen in ihrer Beziehung zu einander, bestehen, durch welche eine Förderung des Lebens in Gott, in der Bruderliebe und Heiligung, herbeigeführt wird. Täglich sollen sich die Glieder der Gemeinde ermahnen, um nicht vom Trug der Sünde verführt zu werden 3 13. Diese Zusammengehörigkeit aller Gemeindeglieder wird nun durch den regelmässigen Besuch des gemeinsamen Gottesdienstes befestigt, daher sich die Gemeindeglieder nicht bloss für ihre eigene Person demselben nicht entziehen sollen, was leider schon häufig der Fall war, sondern auch die Brüder zur Teilnahme am Gottesdienst auffordern 10 25. Ebenso bedeutungsvoll für die Bewahrung und Förderung des christlichen Lebens erscheint der Zusammenhang der Gemeindeglieder mit ihren Vorstehern, den ἡγούμενοι. Sie wachen über die Seelen, die ihnen befohlen sind, über die sie Rechenschaft ablegen sollen, sie verkünden ihnen das Wort Gottes. Daher die Gemeindeglieder zum Gehorsam und zur Nachgiebigkeit gegen dieselben ermahnt werden, sowie zur Treue des Gedenkens an die Vorsteher, die durch ihren im Streben bewährten Wandel zur Nachahmung ihres Glaubenslebens auffordern 13 7 17.

Auf einzelne Bethätigungen des sittlichen Lebens geht der Verfasser nur selten ein. Er mahnt zur Reinerhaltung des ehelichen Lebens und der geschlechtlichen Beziehungen; er fordert zur Bescheidenheit der Ansprüche auf irdische Güter auf und zum Vertrauen auf Gottes Hilfe, er warnt vor dem Geiz 13 2–6. Hier ist nichts Charakteristisches, es sei denn die Freiheit von asketischer Neigung. Eine solche hätte hervorgerufen werden können

durch die allen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsame und auch von unserem Briefe vertretene Überzeugung von der Nähe der Wiederkunft des Herrn 10 25 37 und der Gegenwart als dem Abschluss der Weltentwicklung 9 26; ferner durch die kräftige Betonung der Wahrheit, dass wir hier keine *μένουσα πόλις* haben, sondern die zukünftige suchen 13 14, und durch den scharfen Gegensatz, in dem die Christen zur Welt stehen. Sie sind die *καταφυγόντες*, die aus der Welt Geflüchteten 6 18. Doch ist der Begriff „Welt, *κόσμος*" hier zu ergänzen. Der Verfasser unterlässt es, des Wesens der Welt zu gedenken. Dieser Begriff im Sinne einer Gott feindlichen oder Gott entfremdeten Macht wird nur einmal von ihm erwähnt 11 38. Aber er ist vorausgesetzt. Ihr gegenüber bilden die Christen den *οἶκος θεοῦ* 3 6, den *λαὸς τοῦ θεοῦ* 4 9.

Sechzehntes Kapitel.

Der Verlust des Gnadenstandes.

Die Entwicklung des christlichen Lebens kann nun aber auch eine rückläufige werden, denn die Erhaltung des Gnadenstandes ist sittlich bedingt, abhängig davon, dass wir die Hoffnung bis zum Ende festhalten 3 6 14. Daher es auch möglich ist, den Gnadenstand zu verlieren. Wenn durch den Betrug der Sünde das Herz verhärtet wird 3 13, wenn es sich nicht dem göttlichen Worte erschliesst 2 1, sich nicht der Heilsbotschaft des Evangeliums zuwendet 2 3, wenn der Eifer, zur Ruhe Gottes zu gelangen, nachlässt 4 1 11 6 11, wenn wir träge werden 6 12, wenn wir uns von der Gnade Gottes entfernen 12 15, wenn wir die Ermahnung Gottes vergessen und nicht bis auf das Blut der Sünde Widerstand leisten 12 4 5, wenn wir matt werden und erschlaffen 12 3, dann liegt auch die Gefahr vor, dass sich unheiliger Sinn der Seele bemächtige, und schwere Thatsünden eintreten 12 16, ein mutwilliges Sündigen, ein *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν*, stattfinde 10 26, dieselbe Macht der Sünde, welche den Heiland gekreuzigt hat, in ihnen wirksam werde. Der Gnadenstand kann verloren gehen; und ist wirklich ein Gnadenstand vorhanden, in seinem Vollsinn verwirklicht gewesen, hat ein Christ die wahre Erkenntnis der Heilswahrheit empfangen gehabt, den himmlischen Gnadenreichtum erfahren, die beseligende Wirksamkeit des Wortes Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt in sich gespürt, und ist dennoch abgefallen, so hat er den Gnadenstand unwiederbringlich verloren 6 4–8. Der Verfasser sagt nicht, dass ein solcher Fall je eingetreten ist; aber

er hält es für möglich, dass er eintreten könne.[1]) Unter einem anderen Gesichtspunkt wird derselbe Gegenstand 10 26–31 behandelt. Wie im Volke des Alten Bundes für die Sünden keine Versöhnung dargeboten wurde, in denen ein offenbarer, bewusster Bundesbruch erkennbar war, die mit „hoher Hand" begangen waren, so ist auch für die Glieder des Neuen Bundes, welche die Wahrheit erkannt haben und nun vorsätzlich, gegen besseres Wissen und Gewissen, sündigen, kein Recht, auf ein sühnendes Opfer zu hoffen, für sie, die den Sohn Gottes mit Füssen getreten, sein Bundesblut, in dem sie geheiligt worden waren, für unrein erachtet, schmachvoll behandelt haben. Sie können nur das furchtbare Gericht Gottes und die verzehrende Glut des Zorneifers Gottes erwarten.

Was zuerst als psychologische Notwendigkeit dargestellt war, erscheint hier zugleich als positive Strafe. Beide Gesichtspunkte würden im modernen Begriff der göttlichen Weltordnung ihre Einheit finden.

So bestimmt nun das Wort lautet: *ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν*, so ist dasselbe doch im Folgenden gemildert. Der Verfasser will das von ihm abgegebene Urteil im Bilde eines Ackers veranschaulichen, der trotz reichlichen Regens Dornen und Disteln trägt. Ein solcher ist *ἀδόκιμος*, aber doch nur *κατάρας ἐγγύς*, ist in Gefahr, verflucht zu werden. Dürfen wir auch diesen Zug auf das Verhältnis des Abgefallenen anwenden, so hätte der Verfasser das *ἀδύνατον* hier beschränkt und auch hier der Allmacht der göttlichen Gnade noch Raum gegeben.[2])

So scharf nun unser Brief die Sünde beurteilt, die einen Bundesbruch in sich schliesst, so milde richtet er die Sünde, die in der menschlichen Schwachheit wurzelt. Die Sünde ist ihm denn auch keineswegs in der ausserchristlichen Welt eine Macht gewesen, durch deren Herrschaft die Erwerbung eines sittlichen Werts unmöglich gemacht worden wäre. Hat es doch hier trotz der Sündigkeit der Menschen Gerechte gegeben. Abel war ein Gerechter, und er gehörte nicht dem Bundesvolk an 11 4. Ebenso Noah 11 7, Melchisedek 7 2. Diese Gerechtigkeit war aber allerdings nur eine unvollkommene, sie schloss keineswegs die Freiheit von Schuldbewusstsein in sich 10 22, so dass auch die Gerechten

1) Wie auch immer die schwierige Stelle 12 17: *μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν* gedeutet werden möge, auf keinen Fall hat unser Brief in Esau eine Persönlichkeit gesehen, von der gelten könnte, was er 6 4–5 von den abgefallenen Christen aussagt.

2) Vgl. Bleek, Der Brief an d. Hebr. Berlin 1828. 40. 2. Abtlg. S. 214–5.

der vorchristlichen Welt einer *κάθαρσις* und *τελείωσις* bedurften 9 9 14 11 40, die sie wie wir durch Christus empfangen. — Die Milde des Urteils gilt aber nur für die Sünden, die als Schwachheitssünden angesehen werden können, als Sünden des Irrtums und der Unwissenheit 4 15 5 2 7 28 9 7. Wir begegnen hier derselben Beurteilung der Sünde als eines in der Natur des Menschen, wie er gegenwärtig thatsächlich ist, begründeten Zustandes, die der alttestamentlichen Schrift eigen ist. — Das ganze ethische Leben des Menschen nun, soweit sich dasselbe im Bereich der göttlichen Offenbarung entwickelt, spiegelt sich in allen Zuständen und Stadien, die es durchläuft, in der *συνείδησις*, dem sittlichen Bewusstsein. Es ist ebenso charakteristisch für die untergeordnete Bedeutung des alttestamentlichen Opferkultus, dass er nicht die *συνείδησις* erreicht, wie für den vollgültigen Wert des Todes Christi, dass er die *συνείδησις* reinigt, 9 14 10 2 9 22, dass er die *συνείδησις πονηρὰ* aufhebt 10 22. Dieser befriedigende Zustand der *συνείδησις* begleitet den Christen auf seinen Wegen als *καλὴ συνείδησις*, unter der Voraussetzung, dass der Wille vorhanden ist, unter allen Verhältnissen einen sittlich guten Lebenswandel zu bewähren 13 18.

Siebzehntes Kapitel.

Rückblick.

Wenn wir zusammenfassend die sittliche Gesamtanschauung des Hebräerbriefes bestimmen wollen, so tritt uns vor allem das Harmonische derselben hervor. Kein Bestandteil der Heilswahrheit ist verkürzt. Das Heilsgut erscheint ebenso als ein zukünftiges wie gegenwärtiges. Der hoffende Glaube, der Herzpunkt des ethischen Lebens, ist ein wirksamer Faktor des Handelns und doch unmittelbare Beziehung zu Gott. Glaube und Hoffnung, Gehorsam, Heiligung, Liebe bilden ein unlösbares Ganzes. Die strengste Beurteilung der Sünde übersieht doch nicht die Stufen in der Entwicklung derselben, unterscheidet das mutwillige Sündigen von sündiger Schwäche und von Irrtum. Die vom empirischen Menschenleben unablösbare Sünde fällt unter den Gesichtspunkt der *ἀσθένεια* 5 2 3. Obwohl im hoffenden Glauben die zukünftige Stadt ergreifend und der Vergänglichkeit des Materiellen gewiss, ist der Verfasser unseres Briefes doch dem irdischen Dasein nicht entfremdet, von keinem asketischen Hauch berührt. Und diese harmonische Ausgleichung ethischer Gegensätze wird auch nicht durch den Blick auf den

Kosmos gestört. Gleichsam nur aus der Ferne dringt das Brausen der sündigen Welt zu dem Christen, der aus ihr geflohen ist.

Die ethische Gedankenwelt unseres Briefes bricht unmittelbar aus dem Geistesleben des Verfassers hervor, sie ist nicht durch eine geschlossene anthropologische und psychologische Gesamtanschauung vermittelt. Doch ist sie darum nicht weniger einheitlich, wenn auch begrenzt. Was jenseit des Christenstandes liegt, kommt nur mit Rücksicht auf das Ungenügende in Betracht, ist Schatten, nicht Realität. Das Interesse lenkt sich nur auf das Heilsleben des Christen in Gegenwart und Zukunft, nicht auf die positive geschichtliche Verbindung desselben mit der Vergangenheit. Diese kommt nur in dem, was sie nicht geleistet hat, in Betracht. Was das Gesetz des A. B. nicht vermochte, vermag das Gesetz des N. B. Eingeschrieben in die Herzen, kann es die Gewissen reinigen 8 10 11 9 9. Auf eine andere Linie stellt unser Brief freilich die Verheissungen Gottes im A. B. Sie hätten sich erfüllt, wenn ihnen Glaube und Gehorsam Israels entgegen gekommen wäre, aber daran hatte es gefehlt 4 2 6. Freilich sind es auch grössere Verheissungen, welche den Christen zu teil geworden sind 8 6; aber sie fassen sich doch mit der alttestamentlichen Verheissung zur Einheit zusammen, ihre Erfüllung ist zugleich die Erfüllung der Verheissungen des A. B. 10 36. Diese negative Beziehung der religiösen Vergangenheit zur religiösen Gegenwart macht nur insofern einer positiven Raum, als das Glaubensleben der Frommen Israels mit dem Glaubensleben der Christen wesentlich auf dieselbe Linie gestellt wird, wenn auch dort Anfänge, hier Vollendung erscheinen; nur insofern besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Israel und der Christenheit.

Der erste Brief des Petrus.[1])

Achtzehntes Kapitel.

Einleitendes.

Wie in dem Brief an die Hebräer begegnen wir auch in dieser Schrift dem Streben, sich dem Gedankenkreis des Apostels Paulus zu nähern, ohne auf die eigene Selbständigkeit zu verzichten. Dort wie hier bildet die Hoffnung den centralen Begriff. So

1) Vgl. Weiss, Der Petrinische Lehrbegriff. Berlin 1854.

wird es zulässig erscheinen, den ersten Petrusbrief jetzt in unserer Darstellung folgen zu lassen. Auch die Ursprungszeiten beider Schriften liegen nicht weit von einander entfernt. So urteilen wir, indem wir uns den Kritikern anschliessen, welche die Authentie unseres Briefes verteidigen. Uns bestimmt dazu das Zeugnis der alten Kirche,[1]) welches das Selbstzeugnis des Briefes bestätigt; und hier in erster Linie der unter dem Namen des Petrus ausgegangene, aber nicht von ihm herrührende, sogenannte zweite Petrusbrief. Sicher hätte sich dieser 3 1 nicht auf unsere Schrift bezogen, wenn sie nicht in weiten Kreisen als ein Brief des Petrus angesehen wäre.

Dass sich der Voraussetzung seiner Ächtheit Schwierigkeiten entgegenstellen, ist nicht zu leugnen; aber sie erscheinen nicht unüberwindlich. Versuchen wir es, in den Entwicklungsgang und in die Wirksamkeit des Apostels Petrus unsere Schrift einzugliedern! Dass sich Petrus im Laufe der Zeit dem Apostel Paulus innerlich näherte, dürfen wir als an sich wahrscheinlich betrachten. Wir werden voraussetzen können, dass der Siegeszug des Evangeliums, des gesetzesfreien, von Paulus verkündigten Evangeliums, einen bestimmenden Einfluss auf Petrus ausgeübt hat. Sein impulsives, elastisches Naturell liess sich von äusseren Einflüssen, geschichtlichen Veränderungen, leicht bestimmen. So mochte er sich, von der Wucht der Erfolge des Apostels Paulus bewegt, je länger desto mehr der universalistischen Predigt des Evangeliums zugeneigt haben, mochte in die Paulinische Gedankenwelt bis zu einer bestimmten Grenze eingedrungen sein, sich von ihr haben erfüllen lassen. Und doch konnte er der Formulierung der Rechtfertigungslehre, der dialektischen Auseinandersetzung über das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium bei Paulus, fernbleiben.

Dürfen wir der Tradition folgen, dass Petrus nach Rom gekommen ist und dort den Märtyrertod gelitten hat, so wird die Ankunft des Apostels nach dem Tode des Paulus erfolgt sein, vielleicht auch schon vorher, als Paulus als Gefangener in Rom weilte. Denn wir können es uns wohl denken, dass Petrus jetzt mit der Möglichkeit rechnete, die Erbschaft des grossen Heidenapostels übernehmen zu müssen. Noch war es ja unentschieden, welcher Ausgang seinem Prozess bevorstehe. Ein günstiges Ende konnte gehofft, ein trauriges musste gefürchtet werden. Nach beiden Seiten hatte sich das bewegte Gemüt des Gefangenen

1) Vgl. Kühl, Die Briefe Petri und Judä. 6. Aufl. Götting. 1897. S. 49/50.

(Phil 1 20 2 17 1 25) gerichtet. Bei dieser Lage der Dinge konnten beide Apostel das Bedürfnis hegen, nähere Fühlung mit einander zu gewinnen; Petrus, tiefer in die Gedankenwelt des Paulus einzudringen, Paulus, Petrus die Wege zu seiner eventuellen Nachfolge zu bahnen. So finden wir in unserem Briefe neben der Beziehung auf den Brief des Jacobus viele Anklänge an Paulinische Schriften. Vielleicht war es auch Paulus selbst, der Silvanus, bis dahin seinen eigenen Gefährten, nun dem Petrus als Berater und Helfer zur Seite stellte.

Der gefürchtete Schlag fiel, der Apostel Paulus wurde enthauptet; nicht in der Neronischen Verfolgung, wenigstens steht dies nicht fest. „Es ist daher," sagt Weizsäcker,[1]) „zum mindesten ganz ungewiss, ob sein Tod in jenen grossen Christenprozess fällt."

Fand die Enthauptung des Apostels Paulus vor derselben statt, so steht der Voraussetzung nichts entgegen, dass jetzt Petrus sein Erbe antrat. Freilich war ihm nur kurze Zeit gewährt, bald sollte auch er als Märtyrer seinen Glauben bewähren. In diese Monate fällt nun die Abfassung unserer Schrift. Sie ist vielleicht das Manifest des Petrus an die Paulinischen Gemeinden Kleinasiens, in dem er sich ihnen als Pfleger ihres christlichen Lebens vorstellt. Silvanus, wohl der Schreiber, litterarische Gehilfe, Miturheber des Briefes, bildete den Vermittler zwischen Petrus und den kleinasiatischen Gemeinden, gewann jenem bei diesen Vertrauen.[2]) Es kam der Umstand hinzu, dass Petrus die griechische Sprache nicht hinlänglich beherrschte, um hier ohne Hilfe litterarisch thätig zu sein.

Die Thatsache, dass sich in unserem Briefe keine Beziehung auf den Tod des Apostels Paulus findet, ist ebenso befremdlich, wie dass dieselbe in der Apostelgeschichte fehlt. Vielleicht erklärt sich beides daraus, dass dies erschütternde Ereignis nicht berührt werden konnte, ohne dass das bewegte Gemüt ein herbes Urteil über die römische Staatsgewalt fällte. Ein solches musste aber vermieden werden, da die Schriften leicht in die Hand übelwollender Heiden oder Juden fallen konnten.

1) Apost. Zeitalter. 2. Aufl. Freibg. 1892. S. 458. Vgl. auch Weiss in dem Lehrbuch der Einleitung in das Neue Test. 2. Aufl. Berlin 1889. S. 424. 5. Sieffert, Petrus der Apostel in Herzog-Plitt R. E. Bd. XI. S. 528.

2) Diese Hypothese stützt sich nicht auf 1. Pet 5 12, da *γράφειν διά τινος* eine Formel ist, welche den Überbringer eines Schriftstücks bezeichnet. Vgl. Link, Der Dolmetscher des Petrus. Theol. Stud. u. Kritik. 1896.

Neunzehntes Kapitel.

Die Hoffnung. Das Leiden. Das Gebet.

Die christliche Tugend, die in unserer Schrift besonders gefeiert wird, ist die Hoffnung. In der Wiedergeburt ist sie begründet, durch die Auferstehung Jesu Christi verbürgt. Das himmlische Erbe ist ihr Gegenstand 1 3 4. Dies Erbe wird uns von der göttlichen Gnade dargeboten; und so ist auch diese, die bei der Wiederkunft Jesu Christi ihre vollkommene Verwirklichung finden wird, Inhalt der Hoffnung 1 13. Aber auch auf Gott selbst richtet sich dieselbe. Und wie das Vertrauen, so ist auch das Hoffen auf Gott das Werk der Sendung Christi, wenn wir dieselbe im Lichte seiner Auferweckung und Verherrlichung anschauen 1 21. Diese Hoffnung auf Gott übt nun aber auch auf das christliche Handeln einen bestimmenden Einfluss aus. Die Frauen suchen nicht mehr in äusserem Schmuck ihre Befriedigung, sondern in der Pflege sanften und stillen Geistes, in der Hoffnung, dass sie durch diese Gott gefallen werden 3 5.[1]) Und wie der Hebräerbrief, so fasst auch Petrus das ganze Christentum im Begriff der Hoffnung zusammen 3 15; jedoch wird von ihm nicht, wie es dort geschieht, der hoffende Glaube als Quelle thätigen oder leidenden Heldentums gefeiert.

Der Gegenstand, den die Hoffnung ergreift, ist ein unsichtbares und zukünftiges Gut. Wer in der Hoffnung lebt, lebt in der Zukunft. Die Christenheit der apostolischen Zeit lebte in der Zukunft; so auch Petrus. Die Christen sind ihm hier auf Erden *παρεπίδημοι*, *πάροικοι* 1 1 17 2 11 (vgl. Heb 11 13). Ihr Auge ist auf das unvergängliche, unbefleckte, unverwelkliche Erbe gerichtet, das im Himmel schon gegenwärtig vorhanden ist und hier für uns bewahrt wird. Der Glaube bereitet uns, dies Erbe zu empfangen und damit die *σωτηρία* 1 3–5. In der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi offenbart sich die vollendende Gnade Gottes 1 6 13 4 7 17 5 1.

Die abschliessende Periode der Weltgeschichte ist durch die erste Erscheinung Jesu Christi eingeleitet, seine Wiederkunft bildet die Vollendung der letzten Zeiten. Doch hat Petrus den letzten Erdentag nur relativ nahe gedacht, denn er erwartet eine Stunde gnadenreicher Heimsuchung für die Heiden, an welcher sie sich, von dem erkannten sittlichen Wert des Wandels der Christen er-

1) Vgl. Usteri, Wissenschaftlicher und praktischer Commentar über den ersten Petrusbrief. I. Zürich 1887. S. 128.

griffen, der Wahrheit des Evangeliums zuwenden und Gott preisen werden. So dehnt sich dem Apostel die Zeit aus, um Gefäss göttlicher Gnaden zu werden 2 12. Auch für eine irdische εὐλογία, für ἡμέραι ἀγαθαὶ wird sie Raum gewähren. Ein zeitweise behagliches Dasein, beglückende Stunden, dürfen gehofft werden, ein Gottessegen, der Lohn friedfertigen, wohlwollenden Handelns 3 9—12.

Auf der anderen Seite freilich erscheint dem Apostel die Gegenwart, als dem ἔσχατον τῶν χρόνων zugehörig, auch schon von vorbereitenden Gerichten erfüllt. Diese treffen die Gläubigen, das Haus Gottes, in Gestalt von Verfolgungen seitens der Ungläubigen, damit sie geläutert werden. Und dies sichtende, prüfende Gericht ist so schwer und ernst, dass nur mit Mühe der Gläubige der Gefahr, nicht zu bestehen, entgeht (vgl. Mt 24 22—24). Für die Sünder und Gottlosen werden diese Gerichte vernichtend (vgl. Prov 11 31), denn sie können nicht vertrauensvoll ihre Seelen in Gottes Hand befehlen, indem sie im Thun des Guten ausharren, wie dies die Gläubigen vermögen 4 17—19. Denn für diese sollen sie Prüfungen werden, aus denen der Glaube, wie durch Feuer geläutertes Metall, bewährt hervorgeht, wie ernst und gefahrvoll die Gerichte auch sein mögen. Wenn sie ihnen auch langewährend erscheinen, so wird doch die Gewissheit, dass die erziehende Weisheit Gottes uns das Leiden zu unserer Bewährung auferlegt, die Last desselben, das mannigfache Gestalten annimmt, erleichtern. Die zukünftige Freude wird die Trauergeister bannen; im Lichte der bevorstehenden Herrlichkeit wird die gegenwärtige Leidenszeit kurz erscheinen 1 6—7. Mit der Trauer verschmilzt so die Freude, indem die Seele die Herrlichkeit der Zukunft voraus ergreift. Liebend schaut das Auge zu Christus auf, auf ihn vertraut das Herz; sicher, das Ziel, das Heil zu erreichen 1 8—9.

Die Leiden, welche die Christen zu dulden haben, sind mannigfaltig, keineswegs ausschliesslich durch Verfolgung des Evangeliums und des Christennamens bedingt, sie liegen in besonderen Verhältnissen des Berufs begründet. So gedenkt der Apostel der Sklaven. Er legt ihnen die Verpflichtung auf, auch den ungerechten Herren zu gehorchen, in der Furcht, die aus der Gewissenhaftigkeit gegen Gott hervorgeht, d. h. in der heiligen Scheu, im Verhalten gegen den Herrn den Forderungen des Gewissens nicht zu genügen (vgl. Eph 6 5). Wer so Ungerechtigkeit leidet, wird Gegenstand göttlichen Wohlgefallens, tritt in die Nachfolge Jesu Christi ein, der schlechthin unschuldig gelitten

und dem Leiden weder Schmähwort noch Drohung entgegen gestellt, sondern die Rechtsentscheidung in seiner Sache in die Hand des gerecht richtenden Gottes gelegt hat 2 18–23.

Aber nicht bloss aus besonderen Verhältnissen, sondern auch aus den allgemeinen gesellschaftlichen Beziehungen der Christen zu den Heiden konnten Gefahren für jene hervorgehen. Aus den gesellschaftlichen Beziehungen! Noch mehr aus diesen, als aus den politischen Bedingungen! Unser Brief setzt nicht eine Situation voraus, in welcher Verfolgung seitens der Staatsgewalt als gewiss vorausgesetzt wird, wenn auch eine solche nicht als ausgeschlossen erscheint. Etwas anders lag die Sache in sozialer Beziehung. Durfte auf der einen Seite erwartet werden, dass die Christen, falls sie ein rechtschaffenes Leben führten, keiner Misshandlung ausgesetzt sein würden, so musste auf der anderen Seite auch damit gerechnet werden, dass gerade die höhere Sittlichkeit der Christen, durch welche sie sich vor den Heiden auszeichneten, aber sich auch von ihnen schieden, Gegenstand der Verdächtigung werden, Verbitterung und Groll hervorrufen, Leiden herbeiführen könne. Für diesen Fall mahnt der Apostel die Christen, furchtlos, unerschüttert, aber auch leidenschaftslos und voll Scheu, nicht unnötig zu verletzen, Rechenschaft von der in ihnen lebendigen Hoffnung — die eschatologische Richtung des inneren Lebens der Christen macht das Christentum als Ganzes zur Religion der Hoffnung — vor jedem, gleichviel, ob er Privatperson ist oder ein obrigkeitliches Amt bekleidet, abzulegen. Es ist charakteristisch, dass nicht etwa der Christenname, das religiöse Bekenntnis, als Ursache drohender Leiden angesehen wird, sondern der Wandel der Christen. Dass dieselben mit der Zuchtlosigkeit gebrochen haben, deren sie sich selbst früher schuldig gemacht hatten, das war es, was sie ihren Volksgenossen entfremdete und zu Gegenständen der Verleumdung machte 3 13–17 4 2–5. Daher ist denn das Leiden, das für sie aus diesen Quellen fliesst, nicht von der Staatsgewalt verhängt, es besteht nicht in Kerker- oder Todesstrafe, sondern es ist ein gesellschaftliches, sie werden von Missachtung getroffen.

Ein solches Leiden lässt sich als Teilnahme an den Leiden Christi betrachten[1]) und begründet eine Seligkeit, die dadurch

1) Zum Verständnis des Wortes 4 1 *ὁ παθὼν ἐν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας* vgl. Röm 6 6 7 bemerken wir Folgendes: 1. Diese Wirkung des Leidens tritt nur ein, wenn dieselbe *ἔννοια* den leidenden Christen erfüllt, die Christus beseelte; 2. wenn das Leiden des Christen wie das Leiden Christi durch

hervorgerufen wird, dass Gottes Geist auf den Christen ruht, der sich ihnen als Geist der Herrlichkeit offenbart. Befleckt von der verleumderischen Schmachrede der Heiden, empfangen sie von Gott einen Geist der Herrlichkeit als ihren Besitz. Unter dem Druck der Leiden bildet sich in ihnen eine innere Herrlichkeit, die ihnen verbürgt, dass ihnen die Offenbarung der Herrlichkeit Christi ein Gegenstand frohlockender Freude werden soll. Treffen sie doch nicht Leiden, die sie durch ihre Sünden verschuldet haben, sondern Leiden, die nur ihr Christenstand hervorgerufen hat, daher dieselben ihnen nicht zur Schande gereichen, die Christen sich ihrer nicht zu schämen haben, sondern Gott deshalb preisen sollen. Es ist Ehre, nicht Schande, an den Leiden Christi teilnehmen zu dürfen; solche Leiden sind Prüfungen, läuternde Feuerschmelzen, Leiden nach dem Willen Gottes 4 12–19.

Es kann befremden, dass unser Brief, der so reichlich der Leiden der Christen gedenkt, so innig von der Hoffnungsstimmung erfüllt ist, doch nur selten das Gebet berührt.[1]) Von 1 17 3 12 und 3 7 sehen wir ab. Denn 1 17 enthält nicht eine Mahnung zum Gebet, sondern setzt dasselbe voraus; sodann wird hier das Gebet, das sich an den unparteiisch nach dem Werk eines jeden richtenden Vater wendet, als Motiv zu sittlich ernstem Wandel beurteilt, 3 12 aber, ein ungenaues Citat von Ps 34 16–17, verfolgt dieselbe Richtung, indem der Gegensatz des Verhaltens Gottes zu Guten und Bösen dadurch veranschaulicht wird, dass sich seine Ohren der *δέησις* der Frommen zuneigen. Auch 3 7 wird nicht zum Gebet aufgefordert, sondern nur auf die Ursache einer Störung des Gebetslebens hingewiesen. Die *πνευματικαὶ θυσίαι*, deren 2 5 gedacht wird, beziehen sich nicht ausschliesslich auf das Gebet. So begegnen wir nur zweimal der Aufforderung zum Gebet, 4 7 *νήψατε εἰς προσευχάς* und 5 7 *πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιρίψαντες ἐπ' αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν*. So befremdlich diese seltene Berührung des Gebets erscheint, ist doch zu erwägen, dass die bei den Lesern des Briefes vorausgesetzte Grundstimmung und Grundgesinnung, Glaube, Hoffnung, Heiligung, Geduld, Demütigung unter Gottes Hand, das stete Aufschauen zu Gott in sich schliesst.

---

den Widerspruch gegen die Sünde bedingt ist vgl. 3 16 17; 3. Das Urteil des Apostels, so unbedingt es lautet, ist doch nur bedingt gemeint. Er will nicht sagen, dass ein so qualifiziertes Leiden sündlos mache, sondern dass es den Bruch mit heidnischem Sündenleben endgiltig besiegle vgl. 4 2–4.

1) Die Mahnung zum Fasten und Wachen 1 13 5 8 betrachten wir zugleich als eine Aufforderung zum Gebet vgl. 4 7 *νήψατε εἰς προσευχάς*.

Auch war wohl für Petrus das Gebetsleben eine so selbstverständliche Bethätigung christlichen Sinnes, dass er eine besondere Ermahnung zum Gebet nicht für notwendig erachtete; nur zur Nüchternheit als Bedingung des Gebetslebens glaubte er auffordern zu müssen. Dagegen fand er sich veranlasst, andere Seiten der Lebensführung, die Blössen zeigten, mahnender Beurteilung zu unterwerfen. Die Versuchung, zu heidnischen Sitten zurückzukehren, war noch immer vorhanden. Der Apostel muss darauf hinweisen, dass das Christentum nicht nur selige Verheissungen in sich schliesst, sondern auch hohe, ernste Forderungen erhebt. Es verlangt Gehorsam gegen Gottes Willen.

Zwanzigstes Kapitel.

Der Gehorsam. Die Obrigkeit. Der Nächste. Die Gottesfurcht.

So stellt denn der Apostel den christlichen Wandel als einen Erweis des Gehorsams dar. Dieser Gehorsam fordert Bruch mit dem Begierdeleben, dem die Glieder der Gemeinde vorher in der Zeit der Unwissenheit (vgl. Eph 4 18 Akt 17 30) gedient haben 1 14, verpflichtet zu einer Heiligung, welche sich in der ganzen Lebensgestaltung offenbaren soll. Eine solche Verpflichtung haben auch die Christen in der Taufe übernommen, welche eine Bitte um ein gutes Gewissen ist und insofern eine Entschliessung zur Sinnesänderung in sich birgt 3 21.

Die Heiligung, zu welcher der Apostel auffordert, trägt aber nicht gesetzlichen Charakter, sondern nimmt ihren Ausgang von der Reinigung der Seele, die den Christen dadurch, dass sie durch das lebendige und deshalb Leben schaffende, ewig gültige Wort (vgl. Jes 40 8) wiedergeboren sind, ermöglicht ist. So soll sich die Heiligung vor allem in beharrlicher, lauterer Bruderliebe bezeugen (1 14–25) und alle Elemente der Selbstsucht, Bosheit, List, Heuchelei, Neid, Verleumdung ausscheiden, welche die Bruderliebe ertöten.

Ist diese Aufgabe überhaupt nur lösbar unter der Voraussetzung, dass sich die Christen in verlangender Sehnsucht das Evangelium immer von neuem aneignen, so gilt dies vor allem für die Leser, welche, wenn auch vielleicht schon längere Zeit Christen, doch neugeborenen Kindern gleichen und deshalb besonders einer ihnen angemessenen Geistesnahrung bedürfen, deren zartes inneres Leben ohne eine solche vergehen müsste. Und dies Verlangen sollte in ihnen vorausgesetzt werden, wenn sie im Evangelium die Güte

des Herrn unmittelbar erfahren haben, wie ja auch die Säuglinge nach der Milch, deren Wohlgeschmack sie kennen, begehren (2 1–3).[1])

Die Aufgabe der Heiligung ist nun aber auch in der religiösen Würde begründet, welche die Christen empfangen haben. Die Privilegien des Volkes Israel sind auf die neutestamentliche Gottesgemeinde übergegangen. Sie ist das auserwählte Geschlecht (Jes 43 20), sie das königliche Priestertum und heilige Volk (Exod 19 6 nach der Septuag.), das Volk, das sich Gott zum Eigentum erworben hat (Exod 19 5 Jes 43 21 Mal 3 17), damit es durch Wort und That, die sittlichen Vollkommenheiten Gottes verkündige (Jes 43 21), der sie, die früher nicht Gegenstand göttlichen Erbarmens und nicht Gottes Volk waren, jetzt zu seinem Volk und zum Gegenstand seines Erbarmens erwählt, aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht berufen hat. So verknüpft Petrus innig Gabe und Aufgabe. Nicht durch natürliche sittliche Entwicklung hat sich Finsternis in Licht gewandelt, diese Wandlung ist Gottes Werk; ein unendlich herrliches Werk. Gott hat die Christen zu seinem Licht, zur Teilnahme an seiner eigenen bewundernswürdigen Vollkommenheit, berufen 2 9 10.

Der lautere, unanstössige Wandel in der Heiligung soll sich auf allen Lebensgebieten, in allen Lebensverhältnissen bewähren, in welche die Glieder der Gemeinde gestellt werden. So in Beziehung auf die staatliche Ordnung 2 13 14. Die Obrigkeit ist eine *ἀνθρωπίνη κτίσις*, nicht unmittelbar auf Gott zurückzuführen, wie das Heilswerk, aber nichts desto weniger verpflichtend, weil sie sittlichen Zwecken dient, die Bösen straft, die Guten belohnt. Sie hat Anspruch auf Gehorsam. Das Vorbild und die Wegweisung Christi fordern ihn. Es ist anziehend, diese Beweisführung mit der des Apostels Paulus im Römerbrief zu vergleichen 13 1–7. Während Paulus auf das nachdrücklichste hervorhebt, dass die Obrigkeit von Gott ihr Amt empfangen hat, Gottes Dienerin ist, fehlen in unserm Briefe diese Beziehungen. Es ist geblieben, dass sie die Guten belohnt, die Bösen bestraft, aber die Paulinische Motivation, dass wir *διὰ τὴν συνείδησιν* gehorchen sollen, ist durch die andere ersetzt, dass wir ihr *διὰ τὸν κύριον* Gehorsam schulden. Der warme, lebendige, von ethischer Sympathie getragene Ton ist einer kühleren Stimmung gewichen. Die Christen sollen der Obrigkeit gehorchen, weil Christus es will. Dazu soll sie auch veran-

1) Heidenchristen, wenn auch längere Zeit nach ihrer Taufe verflossen war, mögen wegen des Nachwirkens heidnischen Sinnes in ihnen oft von den Aposteln mit Kindern verglichen worden sein, vgl. Heb 5 12–14.

lassen, dass sie durch gut Handeln, d. h. hier durch Gehorsam gegen das bürgerliche Gesetz, die gegen sie gerichteten Verleumdungen entkräften. Der ethische Zweck, den die Obrigkeit verfolgt, ist nicht mehr der entscheidende, sondern nur ein mitsprechender Faktor. Indem die Christen um des Herrn und um des sittlichen Werts der von der Obrigkeit erstrebten Ziele willen, also als Diener Gottes, ihr gehorchen, beweisen sie darin ihre Freiheit; denn nicht Furcht und Zwang, sondern das freie, bewusste Eingehen auf den Willen Gottes, zugleich die ethisch begründete Schätzung der Staatsgewalt, bestimmen ihren Gehorsam. Wäre es anders, würden sich die Christen im Bewusstsein ihrer Freiheit, d. h. ihrer Erhabenheit über die zeitlichen Ordnungen, die in ihrer Zugehörigkeit zu einer höheren Ordnung des Lebens kraft ihrer Gotteskindschaft beschlossen sei, dem Gehorsam gegen die Staatsgewalt entziehen, so würden sie damit nur zeigen, dass sie die ihnen zustehende Freiheit zu einem Vorwand, einem Schleier, der ihre Bosheit verbergen soll, missbrauchen. Denn der Christ ist schlechthin an den Willen Gottes gebunden, welcher den Gehorsam gegen die Obrigkeit gebietet.

Die kühle Beziehung, in welche Petrus der Obrigkeit wie der ganzen ausserchristlichen Welt gegenüber getreten ist, erscheint auch darin, dass die Obrigkeit wie alle Nichtchristen nur Gegenstand des τιμᾶν sind, die τιμὴ und die ἀγάπη ausschliesslich für das Verhalten innerhalb der ἀδελφότης gefordert werden 2 17, während Paulus die allgemeine Nächstenliebe gebietet Röm 13 8–10.[1])

Zu dieser Bruderliebe und Wertschätzung aller Menschen tritt nun der φόβος gegen Gott, hier genannt als Beweggrund der τιμὴ gegen den Kaiser. Es ist für unsern Brief charakteristisch, dass die Gotteskindschaft und Liebe zu Gott wohl den stillschweigenden Hintergrund des religiösen Bewusstseins des Apostels bilden, aber dasselbe nicht in entscheidender Weise erfüllen. Christus ist Gegenstand der Liebe 1 8, seine Freundlichkeit haben die Leser erfahren, aber Gottes Vaterschaft wird nur einmal erwähnt, um darauf hinzuweisen, dass sie uns zum Gehorsam verpflichte 1 17. Die Gottesliebe, die für Paulus und Johannes im Mittelpunkt des Bewusstseins steht, ist für Petrus nicht der Quell, aus dem das sittliche Handeln des Christen hervorgeht; er ersetzt den Beweggrund der Liebe durch den Beweggrund der Furcht, die zum Gehorsam verpflichtet. Doch fehlt das Motiv der Liebe gegen Gott

1) Gal. 5 14 bezieht sich auf die sich in der Bruderliebe bethätigende Nächstenliebe.

nicht völlig; es erscheint in verhüllter Gestalt, indem die empfangenen und verheissenen, von der Hoffnung ergriffenen Gnadengüter als Verpflichtungen zum Gehorsam gewertet werden. Aber offen, deutlich ausgesprochen wird es nicht, dass die erfahrene Gottesliebe eine Gegenliebe hervorruft, die freudig und dankbar die Gebote Gottes erfüllt. Dieser Gedanke liegt zwar der Gesamtanschauung zu Grunde, aber er kommt nicht zu bestimmtem Ausdruck. Der alttestamentlich bedingte Ideenkreis des Apostels hat ihn gehindert, diese letzte Höhe christlicher Erkenntnis des religiös-sittlichen Lebens zu erreichen.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Die Sklaven. Die Frauen.

Wie das Verhältnis des Christen zur Obrigkeit, so zieht der Apostel auch andere Lebensgemeinschaften, in welche Christen gestellt werden, in den Kreis seiner Betrachtung, so die Beziehung der Sklaven zu ihren Herren. Die Grundpflicht des Sklaven den Herren gegenüber, lehrt der Apostel, ist der Gehorsam. Derselbe muss geleistet werden, gleichviel ob der Herr mild und gütig oder launenhaft und schwer zu behandeln ist; und zwar mit dem vollen Respekt (ἐν παντὶ φόβῳ), auf welchen der Herr vermöge seiner autoritativen Stellung Anspruch hat. Muss der Sklave unschuldig leiden, so soll er dessen eingedenk sein, dass er darin Christus nachfolgt, dass unschuldig Leiden des Christen Ruhm ist und Gegenstand göttlichen Wohlgefallens 2 18–25.

Auch den Frauen ziemt Gehorsam gegen ihre Männer, wieder kraft der Ehre, welche Ehemänner von ihren Frauen fordern dürfen. Selbst der nichtchristliche Ehemann ist eine Autorität für seine christliche Frau (vgl. Eph. 5 33). Und, so sehr diese wünschen muss, dass sich ihr Mann dem Evangelium zuwende, soll sie doch nicht versuchen, ihn durch Reden zu bekehren, sondern nur auf die sittliche Macht vertrauen, die ihr in Gottesfurcht reiner Wandel ausübt.[1])

Keine Frage, es ist nicht die Vergeblichkeit solcher Bekehrungsreden oder die Gefahr, dass dieselben den Ehefrieden stören, was den Apostel veranlasst, vor ihnen zu warnen, sondern einzig

1) Auch hier φόβος als Scheu vor dem Manne zu interpretieren, empfiehlt sich wenig. Der heilige Wandel soll nicht Erzeugnis der Scheu vor Menschen sein, er ist nach der heiligen Schrift und auch nach unserem Briefe in der Gottesfurcht begründet.

und allein die Erwägung, dass sie der leitenden, autoritativen Stellung des Mannes nicht entsprechen. Der Apostel stellt sich auf den Standpunkt, von dem aus die alte Welt das Verhältnis des Ehemannes und der Ehefrau durch Sitte und Gesetz geordnet hatte. Dies Verhältnis soll auch nicht durch den Christenstand der Frau erschüttert werden. Die Frau soll sich durch die Würde, die sie als Christin erworben hat, nicht verleiten lassen, die gezogenen Schranken zu durchbrechen und sich in der zeitlichen Weltordnung über den Mann zu erheben oder sich ihm gleichzustellen. Dagegen weicht Petrus von den das griechisch-römische Heidentum beherrschenden und nur von einzelnen Philosophen, die sich in demselben Sinne wie der Apostel geäussert haben, verlassenen Bahnen in der Zeichnung des Ideals der Weiblichkeit ab. Er betrachtet das Weib nicht als Naturwesen, das durch Schmuck des Körpers gefallen will, sondern als ethisches Wesen, das in ethischer Qualität seinen Schmuck sieht. Dieser Schmuck gehört nicht der vergänglichen Welt an, er ist unvergänglich; nicht sichtbar, nicht jedem Auge erkennbar, sondern unsichtbar, verborgen. Steht insofern das christliche Weib auf derselben Linie mit dem christlichen Manne, so ist das Ethos, nach welchem das Weib streben soll, doch ein eigentümliches, nicht mit dem Ethos des Mannes zusammenfallendes. Das Weib ist dazu berufen, Stille des Gemüts und Sanftmut des Sinnes zu pflegen. Petrus hebt die sittlichen Eigenschaften hervor, die in charakteristischer Weise das weibliche Geschlecht auszeichnen sollen, deren Mangel mit Recht als Zeichen der Unweiblichkeit empfunden wird, und die gerade der christlichen Frau eines heidnischen Mannes dringend empfohlen werden mussten.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob der Apostel dem weiblichen Geschlecht den Schmuck des Körpers verbiete. Sie wird verneinend zu beantworten sein. Diese Frage beschäftigt Petrus nicht. Er will nur feststellen, dass die christliche Frau ihre wesentliche Zier nicht auf dem Gebiet des Vergänglichen, sondern in der Sphäre des Unvergänglichen suchen solle. Hier allein liege, was im Vollsinn des Worts ihren Schmuck bildet. Massgebend soll für sie das Vorbild alttestamentlicher heiliger, d. h. ihr Leben in den Dienst Gottes stellender, Frauen sein, sowohl in Beziehung auf den Gehorsam, den diese gegen ihre Männer bewiesen, als auch in Beziehung auf ihre Hoffnung auf Gott, durch welche sie das Unvergängliche des stillen und sanften Geistes empfangen haben. Denn die Hoffnung auf Gott, der unsere Sache führt, wenn

wir für ihn eintreten, macht ruhig und still, lehrt auf Gottes Thun warten, macht sanftmütig. Hoffnung wirkt Ergebung, welche die Leidenschaftlichkeit des eigenen Thuns zurückhält. Wenn so die christlichen Frauen gehorsam, mit Sanftmut und Stille geschmückt, Gutes thun, weicht die Furcht aus ihrem Gemüt. Keines Fehls sich bewusst, auf Gott hoffend, werden sie auch durch Drohungen ihrer heidnischen Männer nicht geschreckt 3 1–6. In der Ehe sind aber nicht bloss die Männer Berechtigte und die Frauen Verpflichtete, sondern die Männer haben auch Verpflichtungen gegen die Frauen zu erfüllen. Wohl sind diese ein schwächeres Gebilde, aber gerade diese Erkenntnis gebietet ein zartes, rücksichtsvolles Verhalten gegen sie; und auf der anderen Seite sind die Frauen den Männern als Miterben der Gnade des Lebens ebenbürtig und müssen insofern geehrt werden. In der zeitlichen Gottesordnung niedriger gestellt, sind die Frauen in der ewigen Gottesordnung den Männern gleichgestellt. Jede Verkennung und Übertretung der Verpflichtung der Männer gegen die Frauen hemmt die Gottesgemeinschaft und das Gebetsleben der Männer, weil sie mittelbar gegen Gott selbst gerichtet ist, die Ehre verletzt, welche Gott dem weiblichen Geschlecht gegeben hat (3 7).

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Die Gemeinde.

Wie häusliche und staatliche, so werden auch gemeindliche Beziehungen für den Apostel Gegenstand der Wegweisung. Durch eine alle Glieder umfassende Liebe sollen sie geordnet werden. Im Dienen soll sich diese Liebe bewähren; die mannigfaltigen Gnadengaben, die den Einzelnen verliehen sind, sollen in den Dienst der Brüder gestellt werden. Zugleich soll sich jeder Inhaber eines Charismas immer bewusst bleiben, dass er im Dienste Gottes steht, Verwalter eines von ihm geschenkten Gutes ist. Deshalb muss er in seinem Reden darauf gerichtet sein, Gottes Willen kund zu thun, so dass seine Worte zu Gottesworten werden; muss er in seinem Handeln aus Gottes Kraft schöpfen, muss er so in Wort und Werk Gott verherrlichen 4 10 11.

Diesen Grundgedanken entspricht des Apostels Mahnung an die Vorsteher der Gemeinden. Sie sollen die in ihrem Bereich gesammelte Herde Gottes weiden (vgl. Akt 20 28), ihre Berufsarbeit nicht als einen ihnen zwangsweise auferlegten und daher ohne Liebe, Hingebung und Freudigkeit erfüllten Dienst betrach-

ten, ihn nicht als eine Quelle finanzieller Bereicherung schätzen, was ihnen zur Schmach gereichen würde, sondern ihn mit willigem Geist und der daraus hervorgehenden Bereitschaft zu jeglicher Leistung ausüben. Zugleich warnt Petrus vor Herrschsucht, in Demut selbst vorangehend, indem er von seiner apostolischen Autorität absieht und seine Berufsarbeit der Thätigkeit der Ältesten gleichstellt, sich selbst als Mitältesten bezeichnet, um so anzudeuten, dass es in der Gemeinde trotz des Unterschiedes der Ämter doch nur das eine Amt giebt, die Herde Gottes zu weiden. Und, wenn er, was ihm sonderlich eigne, bezeugen will, gedenkt er nur dessen, dass er Zeuge, Augenzeuge, der Leiden Christi gewesen ist. Doch gründet er auch auf diese Thatsache keinen Anspruch auf Auszeichnung vor den Brüdern; seine Hoffnung ist die ihre, die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit. So sollen denn die Ältesten nicht Herrenrecht über die ihnen anvertrauten Gemeinden ausüben, sondern Vorbilder der Herde werden, nichts in sich darstellen, was nicht auch von den Gliedern der Gemeinde angeeignet werden kann und muss. Auf der anderen Seite werden die *νεώτεροι* zum Gehorsam gegen die Ältesten ermahnt.

Man hat es befremdlich gefunden, dass sich diese Aufforderung nur an die *νεώτεροι* richtet. Das Befremdliche schwindet aber, wenn wir den folgenden Satzteil *πάντες δὲ ἀλλήλοις* hinzuziehen. Der Apostel, der so entschieden die Ältesten vor herrischem Wesen warnt, will die Gemeinde zu einem in der Demut und im Gehorsam der Liebe verbundenen Ganzen gestaltet sehen. Da war es nicht angezeigt, die Gemeinden zum Gehorsam gegen die Ältesten zu ermahnen, wohl aber den jüngeren Teil derselben. Denn der Jugend, die erzogen und geleitet werden muss, ziemt Gehorsam (5 1–5).

Auch die Ermahnung zu einer freudig, ohne Murren geleisteten Gastfreundschaft ist hier anzuschliessen, da diese eben die Verbindung der Gemeinden mit einander vermittelte 4 9. Alle diese Bethätigungen christlicher Gesinnung sollen von der Liebe, die diese charakterisiert, bestimmt werden. Als eine stetige, nie ermüdende, die auch eine Fülle von Sünden des Bruders zudeckt (Jc 5 20 Prov 10 12), soll sie sich erweisen 4 8. In dieser Liebe soll sich demütigen Sinnes einer dem anderen unterwerfen und ihm dienen 5 5.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Systematische Zusammenfassung der ethischen Gedanken der Briefe des Jacobus, des Briefes an die Hebräer und des ersten Briefes des Petrus.

Indem wir von der Bestimmung des Heilsgutes ausgehen, zeigt sich uns, dass die Formulierung desselben nicht immer dieselbe ist. Jacobus und Petrus gedenken der Wiedergeburt, der Brief an die Hebräer nicht. Nach Jacobus hat uns Gott durch das Wort der Wahrheit erzeugt, welches in unser Herz gepflanzt wird, und von uns immer von neuem angeeignet werden muss 1 18 21. Nach Petrus sind wir wiedergeboren aus unvergänglichem Samen durch das Wort Gottes 1 23, zu lebendiger Hoffnung 1 3. Der Begriff der Wiedergeburt wird von dem Hebräerbrief dadurch ersetzt, dass die Christen dargestellt werden als erleuchtet, himmlischer Gabe und heiligen Geistes teilhaft, von Kräften der zukünftigen Welt erfüllt 6 4 5. Auch werden wir die Beziehung der Christen als *ἁγιαζόμενοι* zu Christus als dem *ἁγιάζων* 2 11 als eine Hinweisung auf den Vorgang der Wiedergeburt betrachten dürfen.

Das Leben des Wiedergeborenen stellt sich nach Jacobus dar als That, Erfüllung des vollkommenen Gesetzes der Freiheit 1 22–27, für den Hebräerbrief als treue Bewährung des Bekenntnisses der Hoffnung 10 23 6 18 seitens der Erben der Verheissung 6 17. Petrus charakterisiert die Christen als das Volk Gottes, das heilig wandelt, von Glauben und Hoffen erfüllt.

Das Heilsgut als vollendetes bildet die *σωτηρία*, darin stimmen alle drei Schriften überein Jc 1 21 4 12 Heb 5 9 1 14 9 28[1]) 1. Pt 1 5 9 10 2 2.

Der Heilsweg ist immer durch den Glauben vermittelt. Für Jacobus bildet er den Anfang des christlichen Lebens, bedarf aber der Ergänzung durch die Werke. Er ist auch eine Norm für das sittliche Verhalten. Die *προσωπολημψία* verträgt sich nicht mit der *πίστις κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Doch richtet sich der Blick des Jacobus kaum auf den Anfang christlicher Gesinnung, sondern vor allem auf ihre Bewährung. Nach dem Brief an die Hebräer vermittelt sich die Heilsaneignung durch *μετάνοια* und *πίστις*. Das Verhältnis beider zu einander ist nicht scharf bestimmt; bald erscheint jene als das Ganze, bald als das negative Moment der Sinnesänderung gegenüber der *πίστις* als positivem

1) Heb. 2 3 wird *σωτηρία* als Bezeichnung des durch das Evangelium schon gegenwärtig dargebotenen Heilsgutes angewendet.

6 1 12 17. Diese nimmt eine centrale Stellung ein; doch ist für den Verfasser charakteristisch, dass sie subjektiv und objektiv ein weites Gebiet umfasst. Sie ist überwiegend in der Gestalt der Hoffnung dargestellt, auf ein zukünftiges Heilsgut gerichtet; sie ist zugleich Gehorsam gegen die göttliche Berufung, gleichviel, ob diese an die Patriarchen, die Helden des Alten Bundes, Christus, die Christen, ergangen ist. Nur besteht der Unterschied, dass die vorchristlichen Gläubigen nicht in den Besitz des Heilsgutes gelangten, weil es für sie ein zukünftiges war, während es den Christen, wenn auch nur in seinen wesenhaften Anfangs-Entwicklungen, zu teil geworden ist. So ist denn auch die *πίστις* nach ihrer subjektiven Seite in den Christen auf die Stufe der Vollendung geführt worden. Christus ist *ἀρχηγὸς* und *τελειωτὴς* derselben 11 1 12 2 4 1–11. Die Frommen des Alten und Neuen Bundes gehen denselben Weg, aber jenen erschien das Heilsgut in irdischem Bilde, diesen erscheint es als übersinnlicher Gegenstand; und die Kraft des Glaubens ist für die Christen so gewachsen, dass ihnen die vollkommene Ergreifung des Heilsguts verbürgt ist.

Aus dem Rahmen der Bethätigungen des Glaubens, an welche sonst in unserem Brief gedacht wird, fällt nun heraus die Charakteristik des Glaubens nicht als Prinzip des Handelns, sondern des Erkennens 11 1–3. Die Verknüpfung bildet nur der Umstand, dass hier und dort Unsichtbares ergriffen wird.

Die Entstehung des Glaubens ist auch hier durch das Wort Gottes bedingt. Der Glaube schliesst sich mit ihm zusammen 4 2. Dies Wort übt eine einschneidende Kritik unserer sittlichen Persönlichkeit aus 4 12, erleuchtet, teilt den heiligen Geist und Kräfte der zukünftigen Welt mit 6 4 5.

Auch nach dem Petrusbrief begründet und erhält der Glaube den Christenstand. Er bewahrt uns für das Heil 1 5 9. Alle Leiden bezwecken seine Bewährung 1 7. Gegenstand des Glaubens ist Christus, die Liebe zu ihm begleitet den Glauben 1 8. Aber in Christus ist auch der Glaube an Gott, der Hoffnungscharakter besitzt, begründet 1 21. Die Entstehung des Glaubens wird durch das Wort Gottes vermittelt. Der Glaube ist die centrale Funktion des Geistes in der Heilsaneignung, an ihn ist die *τιμὴ* gebunden 2 7. Er ist als Vertrauen vor allem Hoffnung auf das zukünftige Heilsgut 1 3 13 21 3 5 15, ferner Gewissheit der Realität des Unsichtbaren, Gottes und des sinnlicher Wahrnehmung entrückten Heilandes 1 8 21, endlich Gehorsam gegen das Wort Gottes 3 1 4 17.

Dass *πίστις* und *ἔργα*, Glaube und Werke, mit einander ver-

bunden sein müssen, lehren alle drei Schriften; auch reflektieren sie auf die Thatsache, dass dies nicht immer der Fall ist. Jacobus gedenkt derer, welche das Wort Gottes hören, aber nicht ausüben 1 21–25. Die Seele wird nur gerettet, wenn die Werke zum Glauben hinzutreten. Da er das Evangelium unter dem Gesichtspunkte des vollkommenen Gesetzes beurteilt, richtet sich sein Blick mehr auf die Werke, als auf den Glauben 2 14–26.

Der Hebräerbrief stellt den Glauben in den Mittelpunkt, er ist nicht bloss, wie für Jacobus, eine Bedingung christlichen Wandels, er ist die Quelle desselben. Daher wird er selbst als sittliche That, als Gehorsam gegen Gottes Wort charakterisiert 3 19 4 6. Als Hoffnung ist der Glaube ferner sittliches Motiv 11 26 12 2 10 34 6 10 12 15. Die *δικαιοσύνη* wird auf dem Wege des Glaubens erworben 11 7. Wie Jacobus 1 26 27, so stellt auch der Hebräerbrief 13 15 16 das sittliche Handeln des Christen als *θρησκεία* dar. Die Bruderliebe ist Gott wohlgefälliges Dankopfer 13 16, Erweis der Liebe gegen Gott 6 10. Daneben wird als Motiv der helfenden Bruderliebe das Mitgefühl mit den Leidenden 13 3 verwendet. Der sittliche Wandel erscheint als schwere Aufgabe, die aber lösbar wird im Aufblick zu Christus und den Helden des Glaubens 12 1 2.

Petrus, alttestamentlichen Gedankengängen sich anschliessend, findet den Schlüssel zum Verständnis christlichen Wandels im Begriff der *ὑπακοή*. Die Christen sind *τέκνα ὑπακοῆς* 1 14. Vom Heiligen berufen, sollen sie heilig wandeln 1 15 16, da der himmlische Vater jeden ohne Ansehen der Person richtet, in Furcht ihr Leben ordnen 1 17, ihre Seelen im Gehorsam gegen die Wahrheit heiligen 1 22, sich so als *δοῦλοι θεοῦ* darstellen 2 16. Auch die *πίστις* ist *ὑπακοή* 2 7 8. Aber dieser Gehorsam ist ein freier, innerlich motivierter. Er wird von der Würde der Christen als Glieder des heiligen Volkes (2 9 10), vom Interesse der Selbstbewahrung der Seele 2 11, von der Verpflichtung zur Nachfolge Christi 2 21, von der Erkenntnis des Zwecks und der Kraft des Todes Christi 2 24, endlich von dem Bewusstsein, so der Gewinnung der Heiden für das Evangelium zu dienen 2 11 12, gefordert.

In der Pflege christlicher Tugenden, treuer Pflichterfüllung, im Kampf gegen die Sünden stellt sich der christliche Wandel dar. Für Jacobus ist die Grundtugend die Weisheit; er ist geneigt, alle Tugenden als Eigenschaften der Weisheit zu charakterisieren 1 5 3 13 17. Sehen wir von der Barmherzigkeit ab, die auf das dringendste an das Herz gelegt wird 1 27 2 13 15–17,

so sind die Tugenden, die empfohlen werden, überwiegend negative. Die Weisheit zeigt sich darin, dass wir uns zurückhalten, unsere Neigungen zügeln, das Selbstische überwinden. Daher begegnen wir den Aufforderungen zur Demut 1 10 4 10 13–15, zur Friedfertigkeit, Nachgiebigkeit, Milde 3 17, zur Sanftmut 1 21 3 13, zur Vorsicht in der Rede 1 19 26 3 1–12, zur Vermeidung des Schwörens 5 12. Daher die Mahnung, uns dem weltlichen Begierdeleben zu entziehen 1 27. Daher die Wertschätzung geduldiger Ergebung in Gottes Fügungen 5 7 8 10. Diese Tugenden setzen grosse Energie voraus, zu welcher Jacobus wecken will, daher er die Standhaftigkeit, die ὑπομονή, feiert 1 3 4 5 11. Aber mit dieser Grundgesinnung der Demut, die dem Christen eignen muss, soll sich doch ein edles Selbstgefühl verbinden. Der Christ ist sich der Höhe bewusst, auf die ihn Gott gestellt hat 1 9; daher soll für ihn der Gegensatz von Hohen und Niederen, Reichen und Armen schwinden 2 1–9. Es entspricht der sittlichen Energie des Jacobus, dass er verlangt, der Christ soll sich voll und ganz in den Dienst Gottes und der Brüder stellen, im Gebet von Vollgewissheit des Vertrauens erfüllt, in Wort und That lauter und aufrichtig 1 6 3 17. Ein tief religiöser Charakter, fordert er, dass der Christ im Gebet lobend und bittend vor Gottes Angesicht trete 1 5–7 5 13–18. Den Tugenden, zu denen unser Brief ermahnt, entsprechen die Sünden, vor denen er warnt, die Gespaltenheit des Zweifels 1 6–8, der Zorn 1 20, Neid und Streit 3 14 16 4 1 2 5 9, Wollust und Weltsinn 4 2–4 5 1–3 5, die Hoffart 4 6 16; die Verleumdung 4 11, die Bedrückung 5 4. — Bei allem sittlichen Ernst, der unseren Brief auszeichnet, hält er sich doch von asketischer Verengung frei. Tadelt er die Reichen, so doch nicht wegen ihres Reichtums, sondern wegen ihres weltlichen Sinnes, wegen ihrer Ungerechtigkeit gegen ihre Arbeiter, wegen ihrer feindseligen Gesinnung gegen die Christen 4 1–4 2 6 5 4. Als selbstverständlich wird vorausgesetzt, dass die Christen am geschäftlichen Leben teilnehmen, nur warnt er sie vor dem Schmieden von Zukunftsplänen, bei welchem Gottes vergessen wird, in dessen Hand unser Leben liegt 4 13–15.

Stellt sich der Brief an die Hebräer vor allem die Aufgabe, das religiöse Bewusstsein der Leser zu kräftigen, bildet daher der Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben den Mittelpunkt, um den sich die Darstellung bewegt, so setzt er doch voraus, dass sich die Frömmigkeit in der Vielheit der Tugenden und Pflichterfüllungen und in der Enthaltung von Sünden bewähre. Als

eigentümliche religiöse Tugenden erscheinen die Zuversichtlichkeit im Umgang mit Gott 10 35 4 16, die Treue im Bekenntnis 4 14, als religiöse Pflichterfüllungen Bethätigungen des Gebetsgeistes 13 15 18, der Besuch der gottesdienstlichen Versammlungen 10 25. Den Brüdern gegenüber wird zur Friedfertigkeit 12 14, Wohlthätigkeit 13 3 16, zur Gastfreundschaft 13 2, zur Folgsamkeit und Pietät gegen die Lehrer gemahnt 13 7 17. Die Treue in der Ehe wird gefordert 13 4. Die Tugend, welche den Christenstand bewahrt und vor Sünden schützt, ist die Standhaftigkeit 12 1 10 36. Unter den Sünden werden besonders Ehebruch, Unzucht, Geiz 12 16 13 4–5 gestraft. Auch diese Schrift ist von asketischen Neigungen frei. Die Ehe wird hoch geschätzt — *τίμιος ὁ γάμος* 13 4 —, nicht Bedürfnislosigkeit, sondern Genügsamkeit gefordert 13 5.

Ausgezeichnet ist der Brief des Petrus durch die Entfaltung des Reichtums der christlichen Gesinnung. Er rühmt den sanften und stillen Geist 3 4 16, gedenkt der Friedfertigkeit 3 8 11, der Demut 5 5, der Eintracht, des Mitgefühls, der Barmherzigkeit und Freundlichkeit 3 8, des gastfreien Sinnes 4 9. Er ermahnt zur Nüchternheit und Wachsamkeit 1 13 4 8 5 8, zum Vertrauen auf Gott. In selbstständiger Weise reproduciert er die Aufforderung des Jacobus zur Heiligung der Rede (Jac 3 1–12 1 26) 3 10. Er verpflichtet die Christen, den in ihnen lebenden Liebesgeist darin zu bewähren, dass sie aller Rachsucht entsagen, nur segnen, nicht fluchen 3 9. Er ordnet das Verhalten der Christen der staatlichen Obrigkeit gegenüber 2 13–14, der Sklaven in Beziehung auf ihre Herren[1]), der Ehegenossen 2 18–20 3 1–7. Alle Glieder verpflichtet er, in dienender Liebe einander zu begegnen 4 10 11 5 2 3 5.

Indem sich der Blick des Apostels auf die Sünden richtet, straft er Bosheit, Trug, Falschheit, Neid und Verleumdung 2 1, warnt vor dem Rückfall in heidnische Laster sinnlicher Genusssucht 4 3, vor offenbaren Verbrechen, vor Hochmut, zumal, wenn er sich zum Sittenrichter aufwirft 4 15 5 5 6[2]).

Unser Brief zeigt nicht bloss keinen asketischen Sinn, sondern Petrus erscheint auch das Verlangen nach unschuldiger Freude an zeitlichen Gütern berechtigt. Das Begehren nach *ἡμέραι ἀγαθαί*, nach der *ζωή*, hier dem Genuss des gegenwärtigen Daseins, wird als sittliches Motiv verwendet 3 10. Petrus hat überhaupt ein

1) Da Petrus nicht der Pflichten der Herren gegen die Sklaven gedenkt, ist vorauszusetzen, dass es nur wenige Christen gab, die über Sklaven verfügten.

2) Zu *ἀλλοτριοεπίσκοπος* vgl. Kühl a. a. O. S. 269.

offenes Auge für den sittlichen Wert des irdischen Daseins. Daher würdigt er die politische Organisation in ihrer ethischen Bedeutung 2 13–14, ebenso die Ehe. Und, indem er die Ältesten auffordert, die Gemeinde ἑκουσίως, προθύμως zu leiten, so bringt er damit das Prinzip zur Geltung, dass jeder von Gott geordnete Beruf mit freudiger Hingebung verwaltet werde 5 2, wie dies 4 10 deutlich bezeugt wird. Jeder soll gemäss dem ihm verliehenen χάρισμα die ihm darin gestellte Aufgabe erkennen und erfüllen, sich als Haushalter der mannigfaltig sich erweisenden Gnade Gottes betrachten.

Die Grundstimmung in diesen drei Schriften ist nicht dieselbe. Die Heilsgewissheit und Freudigkeit fehlt im Brief des Jacobus nicht. Er kennt die Seligkeit, die das Bewusstsein des Thäters des Gesetzes erfüllt 1 25; er vertraut auf die Barmherzigkeit Gottes 2 13; er preist die Standhaften selig 5 11. Aber die Freudigkeit ist gedämpft, sie wird durch die Erkenntnis der hohen Aufgaben und schweren Versuchungen, der Verantwortlichkeit vor dem nahen Gericht 5 9, zurückgehalten. Dies ist nicht der Fall im Brief an die Hebräer. Bei allem sittlichen Ernst, der ihn auszeichnet, überwiegt doch die Freudigkeit. Die Hoffnung auf die Verheissung, das himmlische Erbe, verleiht dem Herzen einen Aufschwung der Begeisterung. Der Christ wird hineingestellt in den heiligen Kreis siegreicher Kämpfer; ihrem Vorbilde folgend, gewinnt er die Zuversicht, das Ziel zu erreichen. Ist er doch dessen gewiss, dass Gott selbst durch Jesus Christus in ihm wirken wird, was ihm wohlgefällig ist 13 21.

Dieselbe Freudigkeit durchdringt auch den Brief des Petrus. Bekennt er, dass auch der Gerechte nur mit Mühe gerettet wird 4 18, so ist er doch von Bangigkeit frei. Der Christ hat schon erfahren, dass der Herr gütig ist 2 3; er gehört zum Volk Gottes, ist Gegenstand göttlichen Erbarmens geworden 2 9 10. Der Geist Gottes, der Geist der Herrlichkeit, ruht auf ihm. Die Freudigkeit soll auch nicht durch Prüfungsleiden, welche die Christen treffen, erschüttert werden, Teilnahme an den Leiden Christi verbürgt die Teilnahme an seiner Herrlichkeit 4 12 13. Aber nicht bloss der Blick auf die zukünftige Herrlichkeit erfüllt die Seele des Apostels mit Freudigkeit, selbst die zeitliche Gegenwart schaut er nicht bloss im Lichte trüber Erwartungen 2 12 3 10. Wir erkennen hier die Beweglichkeit, das sanguinische Temperament, des Apostels Petrus wieder, wie es uns in den Evangelien geschildert wird.

Drittes Buch.

Die Lehre des Apostels Paulus.

Die ethischen Gedanken des Apostels Paulus haben sich auf der Basis der ethischen Gesamtanschauung der christlichen Gemeinde gebildet. Erst im Verlauf einer inneren Entwicklung ist die ethische Gedankenwelt entstanden, die Paulus eigentümlich ist; und auch, nachdem sich diese ausgestaltet hatte, begegnen wir noch Urteilsweisen, die nicht aus ihr hervorgegangen, sondern ausschliesslich durch die allgemein in den christlichen Gemeinden verbreitete Erkenntnis bedingt sind.

I.

Die Grundlegung.

Erstes Kapitel.

Die allgemeine christliche Grundlage nach den Thessalonicher-Briefen.

Die Briefe an die Thessalonicher zeigen kaum Spuren der individuellen Auffassung des christlichen Ethos, durch welche sich Paulus von den andern neutestamentlichen Schriftstellern unterscheidet. Wohl sehen wir schon hier, dass das sittliche Leben der Christen auf die drei Kardinaltugenden Glaube, Liebe, Hoffnung zurückgeführt wird, I 1 3 vgl. I Cor 13 13 Col 1 4 5, aber die *πίστις* wird als subjektive, sittliche Leistung, als Erweisung sittlicher Kraft, gewertet, als *ἔργον*. Das Bild der Waffenrüstung wird auch hier schon verwendet, aber als Waffen erscheinen die Kardinaltugenden I 5 8, wie ein neu gefundener Gedanke unwillkürlich den Geist beherrscht und zu mehrfacher Verwendung veranlasst. Doch wird auch das ethische Leben des Christen in den beiden Formen der *πίστις* und *ἀγάπη* zusammengefasst I 3 6. Noch fehlt der Gedanke der mystischen Vereinigung der Christen mit Christus, das Gottesbewusstsein und Christusbewusstsein durchdringen sich noch nicht. Die *πίστις* ist *πίστις πρὸς τὸν θεὸν*, ein *ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων*, die sittliche Aufgabe des Christen *δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ* I 1 8 9. Ist auch diese Charakterisierung des Glaubensinhalts und der sittlichen Aufgabe entsprechend der Auffas-

sung neubekehrter Heidenchristen, so würde doch Paulus, wenn er sich schon damals jene mystische Auffassung christlicher Lebensgestaltung angeeignet hätte, sie auch unwillkürlich bezeugt haben. Auch dies möchte als ein Zeichen angesehen werden, dass sich die Verschmelzung des Gottesbewusstseins und Christusbewusstseins, die wir später bei Paulus vollzogen sehen, in den Anfängen der Entwicklung seiner christlichen Gedankenwelt noch nicht gebildet hatte, dass er den christlichen Wandel als ein *περιπατεῖν ἀξίως τοῦ θεοῦ* I. 2 12 bezeichnet, wie wir es auch III Joh 6 finden, während in den andern Briefen des Paulus der Massstab für die Würde des christlichen Verhaltens konkreter bestimmt wird, vgl. Röm 16 2 Phil 1 27 Col 1 10 Eph 4 1. — Die sittlichen Vorschriften, die wir I 4 3–12 lesen, beziehen sich teils auf geschlechtliche Reinheit gegenüber einem zügellosen Begierdeleben[1]), teils auf Rechtlichkeit im geschäftlichen Verkehr, teils mahnen sie die Gemeinde, sich durch schwärmerische Vorstellungen nicht beunruhigen und von der Berufsarbeit zurückhalten zu lassen. Diese letzte Mahnung wird damit begründet, dass die Christen nur unter dieser Voraussetzung ihre wirtschaftliche Selbständigkeit bewahren[2]) und die Wohlanständigkeit auch nach dem Urteil der Nichtchristen aufrecht erhalten können. Sind diese Mahnungen darauf gerichtet, die Christen zu einer Lebensgestaltung aufzufordern, durch welche sie ihren Gegensatz zu heidnischem Wandel in charakteristischer Weise bezeugen und zugleich gegen berechtigte Angriffe seitens der Nichtchristen geschützt sind, so sehen die Vorschriften I 5 12–22 von diesem Gegensatz zur nichtchristlichen Welt ab und stellen sich ganz auf den Standort, von dem aus nur die Beziehungen der Christen zu einander in das Auge gefasst werden. Wir vernehmen zuerst die Aufforderung, die Vorsteher der Gemeinde anzuerkennen

1) Es ist ein Missverständnis des Apostels, in der Ermahnung 4 4 eine Aufforderung zu erkennen, in die Ehe zu treten. Der ehelose Apostel konnte eine solche Vorschrift nicht geben. Er stellt hier der *πορνεία* den in der Ehe zulässigen Geschlechtsgenuss entgegen. Die Frage, ob Ehelichkeit oder Ehelosigkeit vorzuziehen sei, liegt ausserhalb des hier den Apostel erfüllenden Interesses. Er will sagen, sucht der Christ Geschlechtsgenuss, so soll er ihn nur innerhalb der Ehe suchen. Und auch hier zieht er eine Schranke. Der eheliche Geschlechtsgenuss soll sich in den Grenzen bewegen, die von dem *ἁγιασμὸς* und der *τιμὴ* gezogen werden. Das Weib soll nicht ausschliesslich als Objekt der Lust gewertet werden; es soll ihm die Ehre zuerkannt werden, auf welche es Anspruch hat, und die sinnliche Begierde in den Schranken gehalten, die von der Aufgabe der Heiligung aufgerichtet sind.

2) Wir fassen *μηδενὸς* V. 12 maskulinisch.

und wert zu schätzen, nicht um der äusseren Autorität willen, die ihnen vermöge ihres Amts eigne, sondern wegen des sittlichen Werts ihrer Thätigkeit. So werden denn auch nicht die Vorsteher aufgefordert, kraft ihrer autoritativen Stellung seelsorgerliche Pflichten auszuüben, sondern alle Gemeindeglieder. Was der Gemeinde aufgetragen ist, gilt ihren Vorstehern nur in besonderem Masse. Alle Gemeindeglieder sollen den Friedensgeist pflegen, ungeregelter Lebensweise wehren, Kleinmütige trösten und sich der im Glauben Schwachen annehmen, Langmut üben, und statt Böses mit Bösem zu vergelten, das, was dem Nächsten förderlich ist, dem Nächsten, nicht bloss dem Christen (V. 15 *καὶ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας*), gewähren. Und so gehen die Mahnungen zu seelsorgerlicher Thätigkeit in Aufforderungen zur Bewährung christlichen Sinnes über. Der Apostel zeichnet imperativisch das Bild christlichen Sinnes, der auch leidend Freudigkeit bewahrt und in einer Gebetsstimmung verharrt, die in jeglicher Lage Ursache zur Danksagung findet, so dem in Christus uns offenbar gewordenen Willen Gottes entsprechend. Dann wendet er seinen Blick wieder auf die Verhältnisse des Gemeindelebens. Wie es scheint, hatten schwarmgeistige Äusserungen charismatisch ausgestatteter Männer bei besonneneren Gliedern der Gemeinde Anstoss erregt und Anlass zur Geringschätzung dieser Bethätigungen des heiligen Geistes, zumal des prophetischen, gegeben, so dass sich der Apostel verpflichtet hielt, die Wertschätzung derselben der Gemeinde an das Herz zu legen; allerdings, indem er zugleich zur Kritik, die Weizen und Spreu scheidet, aufforderte. Die Gemeinde, welche sich jeder Art des Bösen zu enthalten hat, soll auch das Böse ablehnen, das sich durch die Rede, auch die gottesdienstliche Rede, vermittelt.[1]) In einem Gebet fasst der Apostel alle Ermahnungen, die er an die Gemeinde richtet, zur Einheit zusammen; in dem Gebet, dass die einzelnen Glieder derselben voll und ganz, nach allen Beziehungen ihres persönlichen Lebens, in geistiger, seelischer und leiblicher Hinsicht, mögen geheiligt werden, von Gott, dessen Treue sich darin bewährt, dass er in denen, in welchen er durch die Berufung sein Heilswerk begonnen hat, es auch vollen-

1) Der scharfe Gegensatz von *κατέχειν* und *ἀπέχειν* weist darauf hin, dass ein und dasselbe Objekt in das Auge gefasst ist. Es handelt sich um die prophetischen Reden, aber V. 22 giebt dem Urteil eine allgemeine Gestalt. Es wird der Grundsatz ausgesprochen, der für jegliches Verhalten der Christen, also auch für ihr Verhalten religiösen Reden gegenüber, massgebend sein soll.

det. Es zeigt sich hier der asketischem Sinn fremde Geist des Apostels. Kein Moment der Persönlichkeit soll ertötet, aber jedes geheiligt werden.

Unterliegt es nun keinem Zweifel, dass der erste Brief an die Thessalonicher die sittlichen Eigenschaften, die das Evangelium fordert, schon gegenwärtig in der Gemeinde verwirklicht sieht — die Christen sind Kinder des Lichts und des Tages 5 5 —, so wendet er doch auf diese ethische Wirklichkeit nicht den Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* an, sondern beschränkt denselben auf die mit der Wiederkunft Christi eintretende Wandlung der äusseren Verhältnisse der Gemeinde und ihrer Glieder. Der Begriff des Reiches Gottes gewinnt eschatologische Färbung, er ist nicht ethisch, sondern metaphysisch bestimmt. Das Reich Gottes ist als Träger der *δόξα* gedacht 2 12.

Hierin stimmt der zweite Brief an die Thessalonicher überein. Wenn das Reich Gottes kommt, so findet damit nicht eine Steigerung oder die Vollendung des Ethos der Christen statt, sondern es tritt ausschliesslich die *κρίσις* ein, welche für die Gemeinde eine Belohnung ihrer Glaubenstreue, die sich in Trübsalen bewährt hat, und eine Anerkennung ihres Wohlgefallens am Guten ist. Es entspricht dem Gedankenkreis des Apostels, wie er sich in unseren Briefen darstellt, der Auffassung des ethisch guten Lebens der Christen als wertvoller Leistung, dass der Glaube als Annahme des apostolischen Zeugnisses und insofern als Bethätigung des Gehorsams gegen Gott, der die Apostel mit dem Evangelium betraut hat vgl. I Thess 2 13, beurteilt wird, wie der Unglaube der Juden als Ungehorsam erscheint vgl. II 1 3–12 I2 14. Diese Betrachtung schätzt aber den Glauben nicht als blinde Unterwerfung unter die höchste Autorität und den Unglauben als Ablehnung einer solchen, sondern sieht hier und dort die Ergebnisse allgemeiner sittlicher Entwicklungen. Der Unglaube an das Evangelium ist Unglaube gegenüber der Wahrheit. Er entsteht da, wo die Liebe zur Wahrheit nicht aufgenommen wird; und, da die Wahrheit ein sittliches Gut ist, setzt der Mangel an Liebe zur Wahrheit die Liebe zur Ungerechtigkeit voraus II 2 10-12. Auf der anderen Seite ist der Glaube Glaube an die Wahrheit II 2 13.

Damit ist nun aber keineswegs ausgeschlossen, dass das sittliche Leben des Christen, also auch sein Glaube, eine Wirkung der göttlichen Gnade ist. Dieser Gedanke zieht sich durch beide Briefe hindurch. Gott ist wirksam in den Gläubigen I 2 13. Das Wachsen und Reichwerden in der Liebe ist Gottes Gabe I 3 12.

Der heilige Geist waltet in den Christen I 4 8. Sie sind selbst von Gott gelehrt, sich untereinander zu lieben I 4 9. Es ist Gott, der die Heiligung vollbringt, der, wie er zum Heil beruft, auch das Leben hervorbringt, das den Christen ziemt I 5 23 24. Gott vollendet das Wohlgefallen am Guten und das Werk des Glaubens in den Christen II 1 11. Die Heiligung ist das Werk des Geistes II 2 13. Gott tröstet die Herzen und stärkt sie in jeglichem guten Wort und Werk II 2 17 vgl. II 3 3; er lenkt zur Liebe Gottes und standhaften Treue gegen Christus II 3 5.

In Bezug auf die Gestaltung des christlichen Wandels bezieht sich Paulus auf die Vorschriften, die er teils mündlich, teils schriftlich gegeben hat II 3 10 2 15 3 6 I 4 11. Sind dieselben in ihrem das ganze Leben bestimmenden Umfang im ersten Brief skizziert, so ist es ein begrenztes Gebiet des sittlichen Handelns, auf welches sich der zweite Brief bezieht; er streift das *ἀτάκτως περιπατεῖν*. Schon im ersten Brief waren die *ἄτακτοι* als Gegenstände der Mahnung seitens der Gemeindeglieder genannt worden, hier werden sie scharf charakterisiert. Sie sind vielgeschäftig und doch Müssiggänger, sie arbeiten nicht und beschweren andere, von denen sie den Lebensunterhalt begehren. Sie verzehren fremdes, nicht eigenes Brot. Sie ignorieren die fundamentale sociale Regel, welche Paulus schon, als er persönlich in Thessalonich war, aufgestellt hatte, dass, wer nicht arbeitet, auch nicht essen soll. Diese *ἄτακτοι* waren unruhige, schwarmgeistige Persönlichkeiten, die ihren Beruf vernachlässigten und ihre eschatologischen Hoffnungen von Haus zu Haus trugen. Sie werden zu ihrer Arbeit zurückgerufen und damit zugleich zu der Ruhe, die ihnen fehlte. Die Gefahr, die in dieser schwärmerischen Müssiggängerei der Gemeinde drohte, war so gross, dass Paulus auf der einen Seite dieselbe zu brüderlicher Mahnung, auf der anderen Seite aber auch zum Abbruch des geselligen Verkehrs mit den Schwarmgeistern auffordert. Vorsichtig aber sorgt der Apostel dafür, dass die Vorschrift, nur das eigene Brot zu essen, von den ihr gehorchenden Gemeindegliedern nicht so missverstanden werde, als ob der Wohlthätigkeit nur beschränkter Raum gegeben werden solle. Daher mahnt er, nicht in der Wohlthätigkeit zu ermüden II 3 6–15.

Indem wir uns nun die Aufgabe stellen, die dem Apostel Paulus eigentümliche ethische Gedankenwelt zu zeichnen, müssen wir uns über die Grundsätze aussprechen, denen wir in der Sammlung des Stoffes folgen. Die Briefe des Apostels Paulus haben ein jeder

individuelle Physiognomie, und doch stehen sie vermöge der sie beherrschenden Grundgedanken in einem nahen Verwandtschaftsverhältnis zu einander. So ist es angezeigt, diesen Grundgedanken in den einzelnen Briefen nachzugehen und schliesslich Gemeinsames und Abweichendes zu bestimmen. Vom Begriff des Gesetzes gehen wir aus.

Zweites Kapitel.

Das Gesetz.[1])

Der Brief an die Galater wendet sich mit grosser Schärfe gegen jeden Versuch, dem israelitischen Gesetz eine verpflichtende Autorität für die christliche Gemeinde zuzuerkennen. Paulus erklärt, dem Gesetze gestorben, also alle Beziehungen zu dem Gesetz aufgegeben zu haben, und zwar sei dies geschehen *διὰ νόμου*. Das Gesetz selbst hat also eine Wirkung auf ihn ausgeübt, durch welche er zu der Gewissheit gekommen ist, dass er nicht an dasselbe gebunden sei. Da nun Paulus bezeugt, dass er die Beziehungen zum Gesetz abgebrochen habe, *ἵνα θεῷ ζήσω*, so weist er uns darauf hin, dass er, so lange er unter der Herrschaft des Gesetzes stand, nicht für Gott gelebt habe. Das Gesetz wird ihn also zu der Erkenntnis geführt haben, dass es zu einem Leben für Gott nicht ausrüste. Es hat sich ihm als dazu unfähig erwiesen. So ist er durch das Gesetz dem Gesetz gestorben. Diese Aufhebung der verpflichtenden Kraft des Gesetzes ist aber auch durch eine dieser negativen Erfahrung zur Seite stehende positive Erfahrung begründet, durch seine ethische Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus. Der Tod Christi ist erfolgt, weil Gott eine neue Ökonomie, eine Ökonomie der Gnade, begründet und damit die Ökonomie des Gesetzes aufgehoben hat. Indem nun Paulus mit dem gekreuzigten Christus in unlösbarer Lebensgemeinschaft steht, Christus für ihn die bestimmende ethische Macht geworden ist, so ist auch damit für ihn der Zusammenhang mit dem Gesetz, die verpflichtende Kraft desselben, beseitigt 2 19 20. Die Aufhebung dieses Zusammenhanges erweist Paulus zugleich dadurch, dass das Gesetz Forderungen erhebe, die niemand zu erfüllen vermocht habe. So ist jeder, der dem Gesetz unterstellt ist, der göttlichen Strafe verfallen. Nun giebt es aber eine Persönlichkeit, Christus, welche die vom Gesetz verlangten Leistungen verwirklicht hat, und diese Persönlichkeit hat das Leiden getragen, das nur denen gilt,

1) Vgl. Grafe, Die Paulinische Lehre vom Gesetz. Freiburg i. B. u. Leipzig 1893.

welche Übertreter des Gesetzes sind. Diese leidentliche Leistung Christi an die Gesetzesökonomie, auf welche dieselbe keinen Rechtsanspruch hatte, betrachtet nun Paulus als das Lösegeld, durch welches alle Forderungen, welche das Gesetz an die ihm unterstellten Persönlichkeiten zu erheben berechtigt ist, aufgehoben sind. Seine Ansprüche sind befriedigt. Paulus erkennt also dem Tode Christi nicht bloss eine rückwirkende, sondern zugleich eine fortwirkende Bedeutung zu, indem einerseits die bis zum Tode Christi geschehenen Übertretungen des Gesetzes durch denselben gesühnt sind, indem andererseits der Tod Christi das Ende der Gesetzesökonomie begründet. Inwiefern dies letztere der Fall ist, lässt sich nicht aus dieser Erörterung entnehmen, sondern ist in anderen Gedankengängen begründet 3 12 13.

Gegenüber dem Zustand, in welchen uns die Gnadenökonomie versetzt, erscheint der Zustand unter der Herrschaft des Gesetzes als eine Kerkerhaft. Das Gesetz übte die Thätigkeit eines Zuchtmeisters, eines Pädagogen im Sinne der griechisch-römischen Welt, aus. Es bewachte, übte durch Gebote und Verbote einschränkend, durch die Furcht vor der Strafe bedrückend. Und sein Ergebnis? Es rief nur Übertretungen hervor, steigerte die Sünde, indem es sie veranlasste, sich in Handlungen zu äussern. Und dies war die göttliche Absicht. Es hatte der Beweis geführt werden sollen, dass das Gesetz keine ethisch lebendig machende Kraft besitze; dass es gegeben sei, um festzustellen, dass auf diesem Wege nur die Sünde zur Herrschaft gelange. Daraus ergiebt sich, dass nach dem Willen Gottes die Gesetzesökonomie nur vorübergehende Bedeutung haben sollte, worauf auch die Promulgation des Gesetzes hinwies, insofern es einmal durch Vermittlung der Engel gegeben war, sodann zweitens durch Vermittlung des Moses. Das Gesetz kann also nicht als eine unmittelbare Selbstbezeugung des göttlichen Willens angesehen werden, dann aber auch nicht als der bleibende Ausdruck desselben. Wo Gott, wie in der Vermittlung durch Moses, nur als die eine handelnde Partei erscheint, da ist die Äusserung seines Willens durch die andere handelnde Partei bedingt 3 19–24.

Was dem Gesetz abgeht, ist die Befähigung des ζωοποιῆσαι, das πνεῦμα mitzuteilen. Wer sich an das Gesetz gebunden weiss, durch Gehorsam gegen das Gesetz das Heil zu finden sucht, bewegt sich nicht in der Sphäre des πνεῦμα, sondern der σὰρξ 3 1–3.

Bei diesen Betrachtungen über den Wert des Gesetzes steht dem Apostel Paulus dasselbe als ein Ganzes vor Augen, es han-

delt sich um das *βιβλίον τοῦ νόμου* und um alle Gebote, die in demselben enthalten sind 3 10. Doch schweben ihm in erster Linie die ethischen Bestimmungen vor. Die ceremoniellen Bestandteile liessen sich unschwer verwirklichen, wie lästig sie auch fielen; der Fluch, der auf Christus gefallen war, bildete nicht das Lösegeld für ein Volk, das sich der Übertretung von Ceremonialgesetzen schuldig gemacht hatte. Aber der Apostel richtet auch seinen Blick auf das Gesetz, insofern es ceremonielle Forderungen erhebt; und hier stellt er es unter den Gesichtspunkt eines Dienstes der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, die schwächlich und armselig sind. Wie die heidnischen Kultusformen, so ist auch die Beobachtung der ceremoniellen Bestandteile des alttestamentlichen Gesetzes ein Naturdienst, eine Gebundenheit an mittlerische Naturgewalten 4 1–9.

Ist nun nach der Lehre des Apostels das Gesetz, insofern es eine Vielheit von Geboten, darunter solche, die den Dienst der *στοιχεῖα ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ* 4 9 in sich schliessen, aufgehoben, so behält es doch insofern bleibende Bedeutung, als sich in seinen Forderungen das Gesetz der Liebe bezeugt. Dies ist sein idealer Gehalt, der unzerstörbar ist. Paulus unterscheidet zwischen Idee und Erscheinung des Gesetzes. Die letztere giebt er völlig preis, die erstere hält er fest. Sie findet in der christlichen Lebensgestaltung ihre adäquate Verwirklichung. Ihre vorübergehende vergängliche Form, das Gesetz Israels, ist zerfallen, aber der ideale Gehalt desselben findet in der christlichen Gemeinde die vollkommene Verwirklichung 5 13–14.

Dem entspricht es, dass sich Paulus im ersten Brief an die Korinther auf einen Gesetzesspruch bezieht, der seinem historischen Sinn nach die Schonung der Tiere fordert, aber von ihm auf das Verhältnis der Lehrer der Gemeinde zu dieser bezogen wird. Der ursprüngliche Sinn der Stelle — Deut 15 4, nach der LXX citiert — wird verneint, die Tierwelt liegt ausserhalb der göttlichen Fürsorge — *μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ*; — dagegen findet der Apostel hier die Norm für ein ethisches Verhalten charakterisiert; und diese Norm, wenn auch unmittelbar Norm der Gerechtigkeit, lässt sich doch als Norm der Liebe bestimmen vgl. I Cor 9 9 10. Nur solche Gesetzesforderungen sind für die Kinder des neuen Bundes verbindlich, die sich als im Gesetz der Liebe enthalten erweisen; und dies Gesetz der Liebe ist das Gesetz Christi. Paulus, in Bezug auf das statutarische Gesetz Israels ein *ἄνομος*, ist doch *ἔννομος Χριστοῦ* und so in gesetzlicher Abhängigkeit von Gott I Cor 9 21.

Doch darf es nicht als der Gedanke des Apostels angesehen werden, dass Christus nur den idealen Gehalt des alttestamentlichen Gesetzes herausgestellt habe; vielmehr ist ihm dies das Charakteristische des neuen Bundes, dass den Gliedern desselben durch Christus die Kraft zu teil geworden ist, das ideal gedeutete Gesetz Israels, das Gesetz der Liebe, zu erfüllen. Alles, was in der Gestalt des Buchstabens, des γράμμα, als eine objektive Forderung an den sündigen, fleischlichen Menschen herantritt, vermag nur den Widerspruch zwischen beiden Seiten hervorzurufen, das Bewusstsein der Sünde und Ohnmacht zu wecken, besitzt tötende Kraft, indem es inne werden lässt, dass die höheren ethischen Lebensthätigkeiten nicht in Vollzug treten können.[1]) Nur was von Innen heraus, aus den Tiefen des ethischen Lebens, frei und freudig hervordringt, das ist Leben, das bewegt das Handeln zur Erfüllung des Gesetzes. Diese Lebensthätigkeit, die von Innen ausgeht und den ganzen ethischen Organismus des Menschen gestaltet, ist das πνεῦμα. Dies πνεῦμα eignet den Christen aber nur, insofern sie von Christus bestimmt sind, denn Christus ist der Geist schlechthin, in ihm als dem Auferstandenen ist alles aufgehoben, was noch nicht geistartig war, alles, was ihm als einem Gliede des Volkes Israel zukam, alle Gebundenheit an das Gesetz, jegliche Bestimmbarkeit durch sinnliche Momente, alles, was mit σὰρξ und γράμμα zusammenhängt. Der erhöhte Christus ist ganz Geist, vollkommenes, freies, ethisches Leben; von ihm allein geht daher eine Wirkung aus, vermöge deren alle, die sich ihr unterstellen, indem sie glaubensvoll ihn anschauen, in die Gleichheit seines Bildes im Verlauf eines fortschreitenden Prozesses verwandelt werden. So gewinnen auch sie pneumatisches Wesen vgl. II Cor 3 6–18.[2])

Eine umfassende Betrachtung des Gesetzes schliesst der Brief an die Römer in sich. Der Apostel überschreitet hier das Gebiet der alttestamentlichen Offenbarung und erkennt auch im griechisch-römischen Heidentum dasselbe Gesetz wirksam, wenigstens nach der moralischen Seite, in dessen Besitz sich Israel befindet. Und scheinbar befremdlicher Weise erscheint dort das Ge-

1) Dass der Apostel, indem er der tötenden Kraft des Gesetzes gedenkt, dasselbe nach seinem ethischen Gehalt ins Auge fasst, beweist II Cor 3 7, wo die διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμματι als ἐντετυπωμένη λίθοις bezeichnet wird, und dies gilt ausschliesslich für den Dekalog.

2) Vgl. zu dieser Stelle A. Klöpper, Kommentar über das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Berlin 1874.

setz Gottes nicht als Selbstoffenbarung Gottes im Bewusstsein — nur die durch die Natur vermittelte Gotteserkenntnis ist ihm eine Selbstoffenbarung Gottes 1 19–21 —, sondern als durch eigene sittliche Entwicklung und Selbstthätigkeit erworbener Besitz. Daher denn die Urteile der *συνείδησις* keineswegs unbedingt mit den Urteilen Gottes identisch sind (I Cor 4 4).[1]) Nicht, als ob die griechisch-römische Welt als Ganzes in diesen Besitz gelangt wäre; es sind nur gewisse Gruppen, die ethische Aristokratie, zu dieser Höhe aufgestiegen. Aber diese vollbringen *φύσει*, kraft der ihnen eignen sittlichen Naturbestimmtheit, die vom Gesetz verlangten Werke, sie sind sich selbst ein Gesetz, sie sind autonom. Wenn der Apostel hier von einer Erfüllung des Gesetzes durch die Heiden redet, so ist diese Aussage nach dem ganzen Zusammenhange unseres Briefes nicht in absolutem, sondern in relativem Sinne zu verstehen. Es giebt Heiden, will der Apostel sagen, die den sittlichen Gehalt des Gesetzes in demselben Masse verwirklichen, wie dies auch von Juden gesagt werden kann. Denn er kennt ebenso einen *ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος*, eine *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι*, wie eine *ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα*. Dem Apostel kommt es nur darauf an, zu zeigen, dass in der Frage der Gesetzeserfüllung zwischen Heiden und Juden kein Wertunterschied besteht, sich hier und dort Gesetzeserfüllung und Gesetzesübertretung findet. Für die Bestimmung des Inhalts des Gesetzes kommt ihm nur der ethische Gehalt, wie er sich vor allem im Dekalog offenbart, in Betracht. Dass diese Gesetzeserfüllung innerhalb und ausserhalb Israels nur eine relative ist, unterliegt Paulus keinem Zweifel, Juden und Heiden stehen unter dem Bann der Sünde, es giebt keinen Gerechten weder hier noch dort 3 9–12. Aber dies schliesst nicht aus, dass sich fromme Heiden und Juden durch relative Gesetzeserfüllung auszeichnen und von Gott Lob empfangen 2 14—3 9.

Indess diese Betrachtungsweise, nach welcher sich eine relative Gesetzesbeobachtung in der ausserchristlichen Welt findet, hat für Paulus eine verschwindende Bedeutung gegenüber jener, nach welcher die Gesetzeserfüllung, dieselbe im absoluten Sinne genommen, ausgeschlossen ist. Diese Betrachtungsweise bildet den entscheidenden Gesichtspunkt. Daher ist für den Apostel das Gesetz wesentlich zu dem Zweck gegeben, das Bewusstsein der

1) Paulus konnte nicht das innere Gesetz als von Gott gegebenes Gesetz bezeichnen, weil es dann die Heiden auch positiv auf dieselbe Linie mit Israel gestellt hätte. Dieselben wären dann nicht *ἄνομοι* gewesen.

Unfähigkeit zu wecken, dasselbe aus eigener Kraft zu erfüllen; *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* 3 20, *νόμος παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* 5 20, das ist das Ergebnis der Beurteilung der Wirksamkeit des Gesetzes auf die nichtchristliche Menschheit. Die Darstellung des psychologisch-ethischen Vorganges, durch welchen sich dies Ergebnis vermittelt, bildet den Inhalt des siebenten Kapitels des Briefes an die Römer. Der Apostel vergegenwärtigt uns zuerst, wie die Affekte, welche der Sünde eignen, durch Vermittlung des Gesetzes geweckt werden. Sie waren auch vorher schon vorhanden, aber trugen da den Charakter der Naturbestimmtheit, es fehlte dem von ihnen bewegten Subjekt das Bewusstsein, dass sie sündiger Art seien, *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου.* In diesem Sinne sagt der Apostel: *χωρὶς γὰρ νόμου ἡ ἁμαρτία νεκρά* 7 8. Durch Vermittlung des Gesetzes erscheint die Sünde als Sünde, als *καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός* 7 13. Ferner, durch das Gesetz wird die Sünde zur Übertretung 4 15. Daher die Sünde da, wo ihr nicht ein Gesetz entgegentritt, auch nicht angerechnet wird, wenigstens nicht in dem Sinne angerechnet wird, in welchem die Übertretung eines positiven Gesetzes zur Schuld wird. Das Urteil 5 13 *ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου*, so absolut es lautet, ist doch nur relativ gemeint. Aber das Gesetz vermittelt nicht bloss das Bewusstsein der Sünde; es bewirkt auch, dass sich dieselbe steigert. Die sündige Begierde lehnt sich gegen das ihr widerstreitende Gesetz auf, will die in ihm sich darstellende Willkürschranke nicht anerkennen und zeigt die von ihr erstrebten Gegenstände im trügerischen Lichte beglückender Güter. So kommt es zu dem traurigen Ergebnis, dass sich das ethische Ich, welches zugleich mit der sündigen Begierde durch das Gesetz geweckt wird, als unwirksam offenbart, dem Tode verfallen. Der Mensch wird sich zu einem Rätsel;[1]) er thut, was sein ethisches Ich hasst, und thut nicht, was dieses gebietet.

Aber, so unerfreulich dies Ergebnis ist — der Apostel bezeichnet es als das Verkauftsein des sich als fleischlich offenbarenden Menschen unter die Sünde —, so erscheint es doch unter einem anderen Gesichtspunkte als ein ethischer Fortschritt. Denn, während vor der Wirksamkeit des Gesetzes ein von der sündigen Begierde unterschiedenes ethisches Ich noch nicht vorhanden war, das Ich also nur als Träger der sündigen Begierden funktionierte, ist nun durch das Gesetz eine Differenzierung zwischen einem Ich,

1) Vgl. zu 7 15 den Kommentar von Meyer-Weiss.

welches den Inhalt des Gesetzes billigt, und der sündigen Begierde eingetreten. Ist nun auch das sich so als ethisch qualifizierende Ich nicht mächtig, seine eigenen Intentionen zu verwirklichen, so sind doch eben diese Intentionen vorhanden und können eine solche Energie erreichen, dass das sündige Thun nicht auf dies ethische Ich, sondern auf ein davon unterschiedenes, in den Begierden wirksames, zurückzuführen ist. Es entsteht so eine innere Differenzierung des Bewusstseins; hier bildet sich ein ἔσω ἄνθρωπος, ein νοῦς, der sich an das Gesetz gebunden weiss, dort steht ihm gegenüber die Begierde, die sich in der Sphäre des sinnlichen Seins bewegt, das Fleisch, das dem Gesetz der Sünde gehorsam ist. Was so objektiv als ethischer Gewinn gewürdigt werden muss, erscheint freilich als Thatbestand des subjektiven Bewusstseins als ein elender Zustand, als Gebundenheit, Knechtschaft. Dieser Zustand ist nun durch die Sendung Jesu Christi für alle aufgehoben, welche in der Gemeinschaft mit ihm den Geist empfangen haben. Denn ohne den Geist ist wegen der Obergewalt des Fleisches das ethische Ich unfähig, die Rechtsforderung des Gesetzes, sein δικαίωμα, zu erfüllen; aber da, wo der Geist waltet, findet das δικαίωμα des Gesetzes seine Erfüllung. Insofern ist das Gesetz nicht aufgehoben, Páulus hat die Behauptung νόμον ἱστάνομεν 3 31 bewiesen; in anderer Beziehung freilich ist das Gesetz aufgehoben. Das statutarische Gesetz hat durch den Tod Christi und seine darauf folgende Erlösung seine Geltung verloren. Durch den Tod ist Christus der Gemeinschaft Israels, für welche das statutarische Gesetz massgebend war, entnommen, durch die Auferstehung aber in eine Daseinssphäre versetzt, für welche dasselbe jegliche bindende Gewalt verloren hat. Da nun die Christen mit Christus in wesentlicher Lebensgemeinschaft stehen, so sind auch sie vermöge des Anteils an seinem Tode, vermöge dessen, dass sie mit ihm gestorben sind, aus der Rechtssphäre des Gesetzes herausgehoben, vgl. C 7 und C 8 1–4.

Damit ist jedoch der im Dekalog dargestellte ethische Gehalt des Gesetzes für die Christen nicht beseitigt. Das darin sich bezeugende Gebot der Nächstenliebe bleibt auch für sie verbindlich. Sie sind im Gewissen an dasselbe gebunden. Die Liebe ist der Vollzug der Forderungen des Gesetzes 13 8–10. Die Interpretation dieses Liebesgesetzes, wenn auch unzweitdeutig, insoweit der wesentliche Inhalt desselben in Betracht kommt, lässt sich nun doch nicht so vollständig in objektiver Formulierung vollziehen, dass dadurch die Differenz individueller sittlicher Urteile ausgeschlossen wäre,

gewährt derselben vielmehr Raum. Daher sollen sich Christen nicht anmassen, die von der eigenen abweichenden Handlungsweise ihrer Brüder, die aber durch die Gewissensbedenken derselben hervorgerufen ist, zu verurteilen. Hier handelt es sich um Bestand oder Nichtbestand einer eigentümlichen Beziehung zum Herrn, deren Beurteilung jedem Fremden versagt bleiben muss. Unerlässlich ist nur, dass jeder in seinem ethischen Bewusstsein die Vollgewissheit von der Berechtigung seiner Handlungsweise besitzt — ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω —, dass sein Thun von einem πιστεύειν begleitet ist. Ob dies πιστεύειν, ob diese πληροφορία objektiv begründet ist, darüber wird der eine so, der andere anders urteilen; die Handlungsweise des Bruders wird vielleicht gebilligt werden, auf der anderen Seite wird sie keine Zustimmung finden. Aber diese unerlässliche und unvermeidliche Kritik darf nie zu einer Verurteilung, zu einer Verachtung, zu einem ἐξουθενεῖν des Bruders führen, vielmehr sollen wir uns immer dessen bewusst bleiben, dass die definitive, schlechthin massgebende Entscheidung vom Richterspruch Gottes gefällt werden wird, sodass wir nur eine bescheidene, zurückhaltende Kritik üben dürfen. Wenn es sich nun so verhält, dass nur ein solches Handeln zulässig ist, das von der Gewissheit seiner Rechtmässigkeit, d. h. seiner Vereinbarkeit mit der Heilsgemeinschaft des Glaubens, begleitet ist, dagegen jedes Handeln, das einer solchen entbehrt, das mit dem Zweifel an der Statthaftigkeit desselben verbunden ist, sündigen Charakter an sich hat, daher der Verurteilung seitens Gottes verfällt, so ergiebt sich die Verpflichtung, unser eigenes Verhalten so zu gestalten, dass Brüder, die sich eine von uns als zulässige, ja als dem Evangelium entsprechende Handlungsweise nicht innerlich aneignen können, nicht verführt werden, derselben Folge zu leisten, wenn ihr sittliches Bewusstsein sie missbilligt. Denn jegliches Handeln, das nicht aus der Gewissheit seiner Statthaftigkeit entspringt, das von dem Zweifel an derselben begleitet wird, ist Sünde.

Wenn Paulus hier die Begriffe πίστις, πιστεύειν zur Bezeichnung der ethischen Zuversichtlichkeit, die unser Handeln begleiten soll, verwendet, so giebt er damit doch nicht diesen Begriffen einen andern Inhalt, als er denselben sonst zuerkennt, wohl aber entwickelt er ihn, indem er darstellt, dass der Heilsglaube der Regulator jeglichen sittlichen Handelns der Christen sein solle. Denn der Christ müsse vor seinem Entschliessen darüber Klarheit gewonnen haben, ob dasselbe mit dem Heilsglauben im Einklang stehe; die dem Heilsglauben eignende Zuversichtlichkeit müsse sich

in der Zuversichtlichkeit des sittlichen Handelns auswirken. Wo letztere fehle, da sei das in Aussicht genommene Handeln dem Subjekt versagt, weil es sich für dasselbe nicht an seinen Heilsglauben anschliessen lasse, während ein anderes Subjekt sich zu einem solchen Handeln zu entschliessen berechtigt sei, weil es dasselbe an seinen Heilsglauben anzuknüpfen vermöge.

Diesen Gedankengang des 14. Capitels können wir nur ganz verstehen, wenn wir ihn mit dem des 13. Capitels kombinieren. In letzterem hatte Paulus die Liebe als des Gesetzes Erfüllung proklamiert, in ersterem erscheint der Glaube als der Regulator des sittlichen Handelns. Doch wird auch hier das Handeln aus dem Motiv der Liebe, das *κατ᾽ ἀγάπην περιπατεῖν*, als für den Christen bestimmend vorausgesetzt 14 15. Die *πίστις* ordnet das christliche Verhalten, insofern sie den in der Gemeinschaft mit Christus offenbarten Willen Gottes dem Bewusstsein erschliesst, uns den Weg zeigt, den wir wandeln müssen, um dem Willen Gottes zu entsprechen. Der Glaube also ist als Heilsbewusstsein zugleich das Organ, um den Willen Gottes zu erkennen. Er reguliert unser sittliches Verhalten, insofern wir dasselbe als Bethätigung des Verhältnisses, in dem wir zu Gott stehen, beurteilen. Betrachten wir dagegen unser Verhalten als Beziehung zwischen endlichen Persönlichkeiten, so ist die Liebe das massgebende Motiv für diese Beziehung. Dies durch die Liebe bestimmte Verhalten bezeichnet der Apostel als Erfüllung des Gesetzes, nicht aber stellt er das durch die *πίστις* geordnete Handeln unter den Gesichtspunkt des Gesetzes. Der Begriff des göttlichen Willens und der Begriff des Gesetzes decken sich für Paulus nicht. Jener ist umfassend, dieser beschränkt. Sobald der Apostel das sittliche Verhalten des Christen vergegenwärtigt, wie es durch die *πίστις* bestimmt ist, verschwindet ihm der Begriff des Gesetzes. Er verwendet diesen nur, sobald er ausschliesslich das christliche Handeln als Verhalten von Person zu Person betrachten will. Daher citiert er, wenn er sich auf das Gesetz bezieht, wohl die Gebote der zweiten, nicht die der ersten Tafel. Es hängt dies damit zusammen, dass der reiche und beseligende Inhalt des christlichen Gottesbewusstseins in den ersten Geboten des Dekalogs keinen entsprechenden Ausdruck findet, während sich die Gebote der zweiten Tafel leicht als Formulierungen des Gebots der Nächstenliebe verstehen lassen.[1]) Das moralische Bewusstsein des Christen fand

[1]) Wenn Rm 3, 27 von einem *νόμος πίστεως* geredet wird, so ist *νόμος* im weiteren Sinn als göttliche Heilsordnung zu interpretieren.

sich in den Geboten der zweiten Tafel wieder, das religiöse Bewusstsein des Christen konnte in den Geboten der ersten Tafel nur eine sehr elementare, wenn auch fundamentale, Bezeugung der Gottesliebe erkennen, von der es bewegt war. Daher sah Paulus von diesem Teil des Gesetzes ab, er hatte in der durch Christus vermittelten Gotteskindschaft eine Herstellung der Beziehung zu Gott gefunden, deren Herrlichkeit sich wenig in der Gottesgemeinschaft spiegelte, welche sich in den ersten Geboten des Dekalogs bezeugt.

Unter den Gefangenschaftsbriefen ist es der Brief an die Colosser, welcher einen neuen Gesichtspunkt zur Beurteilung des Gesetzes aufstellt. Er sieht in Übereinstimmung mit dem Brief an die Hebräer in den ceremoniellen Bestandteilen des Gesetzes eine sinnliche und als solche vergängliche, der Wesenhaftigkeit entbehrende, Darstellung der ethischen Realitäten, die in der Gemeinschaft mit Christus in die Welt eingetreten sind. Der *νόμος* kommt insofern als *σκιὰ τῶν μελλόντων* in Betracht 2 17. Dass der *νόμος* seine Verbindlichkeit für die Christen verloren hat, tritt auch bei dieser Beleuchtung desselben hervor. Ist das ceremonielle Gesetz ein Schatten, so hat es keine Realität in sich, eine solche kommt nur dem in Christus erschlossenen und durch ihn sich entwickelnden Ethos zu. Dies im himmlischen Sein ewig gegenwärtige und die geschichtliche Entwicklung des Reiches Gottes bedingende Ethos hat, seinen Schatten werfend, in der alttestamentlichen Gesetzesordnung eine in die Sinnenwelt fallende Vorausdarstellung seiner selbst hervorgebracht, die von dem Augenblick an bedeutungslos werden musste, in dem das in Jesus Christus realisierte Ethos erschien. Als das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* in die Welt getreten war, hatte die *σκιὰ* ihren Wert verloren.

Paulus hat zuerst im Colosserbrief den *νόμος* unter dem Gesichtspunkt der *σκιὰ* beurteilt. Doch war diese Betrachtungsweise innerlich in seinem Geiste vorbereitet. Die typologische Deutung der Geschichte Israels war ihm nicht fremd; und I Cor 9 9 10 finden wir sogar die typologische Auslegung einer Gesetzesstelle; aber erst in unserem Brief hat der Apostel prinzipiell dem Gesetz die Bedeutung einer *σκιὰ τῶν μελλόντων* zuerkannt.

Wenn wir zur Darstellung paulinischer Gedankenbildung auch die Pastoralbriefe verwenden, so geschieht es nicht, weil wir dieselben unmittelbar auf die Urheberschaft des Apostels Paulus zurückführen. Mag es vielleicht gelingen, die hier bekämpften Irrlehrer aus den geistigen Bewegungen, welche in den letzten Lebens-

jahren des Apostels die Christenheit erfüllten, zu begreifen, die Verfassungsverhältnisse der Gemeinden, die uns hier entgegentreten, sowie die sittliche Gesamtanschauung, die sich uns in diesen Briefen bezeugt, verbieten es, in ihnen einen genuinen Ausdruck Paulinischen Geistes zu erkennen. Auf der anderen Seite erscheint es nicht ausgeschlossen, dass unsere Briefe kleinere Schriftstücke des Apostels Paulus benutzt haben; sicherlich zeigt der zweite Brief an den Timotheus in seinen anschaulichen, individuellen Zügen die Spuren echter Bestandteile. Daneben finden wir Nachbildungen Paulinischer Gedankenreihen; freilich auch Darlegungen, die im Widerstreit mit letzteren stehen. So dürfen wir unsere Briefe als Ausklänge Paulinischen Geistes betrachten, als Spieglungen desselben in ihm zum Teil fremden Medien.

Eine Nachbildung Paulinischer Gedanken zeigt die Darlegung über das Gesetz, die wir I Tim 1 5–10 finden. Das Wort des Paulus Röm 13 10: *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη* erhält hier die Formulierung: *τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καρδίας καθαρᾶς* u. s. w. Die Bezeichnung des *νόμος* als *παραγγελία* ist durch *παραγγείλῃς* V. 3 veranlasst. Die darauf folgenden Erörterungen knüpfen an Röm 7 und Gal 5 an. In V. 8 wird das Ergebnis der Ausführungen von Röm 7, wie es sich in den Worten *ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο* (V. 7); *ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή* (V. 12), *οἴδαμεν γὰρ, ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν* (V. 14), *σύμφημι τῷ νόμῳ, ὅτι καλός* (V. 16) in dem Satz zusammengefasst: *οἴδαμεν δε, ὅτι καλὸς ὁ νόμος, ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆσται.* Die folgenden Ausführungen folgen Gal 5. Hier werden die Früchte des Geistes aufgezählt, und dann heisst es V. 23: *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος.* Dem entspricht an unserer Stelle: *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται* (V. 9). Es folgt eine Charakteristik sündigen Lebens, die sich in der Aufeinanderfolge der einzelnen sündigen Handlungen dem Dekalog anschliesst. Die hier ausgesprochenen Gedanken sind durchaus Paulinisch, doch erscheinen sie insofern in fremdem Gewande, als der Hinweis auf die Begründung fehlt. Der Verfasser hat eine reife Frucht gepflückt; aber wir sehen den Baum nicht, an dem sie wuchs. Wir werden in eine Zeit versetzt, in der gewisse Bestandteile der Paulinischen Gedankenwelt Gemeingut in weiten Kreisen der Christenheit geworden waren, in der sich diese aber nicht mehr Rechenschaft über den Weg zu geben vermochten, auf dem diese Erkenntnisse gewonnen waren.

Die Darstellungen des Apostels Paulus über das Gesetz sind widerspruchslos. Das Gesetz als statutarische Norm des Alten

Bundes besitzt für die Christen keine verpflichtende Kraft. An die Stelle der Gesetzesökonomie ist die Gnadenökonomie Gottes getreten. Und auch jener ist ihr Recht geworden, indem Christus, was Übertretern des Gesetzes gebührt, als der Gekreuzigte an sich erfahren hat. Es kommt ferner in Betracht, dass der Christ, indem er in Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten steht, den Kreuzestod Christi als eigenes geistiges Erlebnis in sich nachbildet, mit Christus den Zusammenhängen der Gesetzesökonomie, in die er nur während seiner irdischen Daseinssphäre verflochten war, entnommen ist. Dieser objektiven Begründung der Aufhebung der Gesetzesökonomie für den Christen entspricht die subjektive. Paulus hat es an sich erfahren, dass das Gesetz nicht nur nicht zur Gerechtigkeit führt, sondern vielmehr zum Bewusstsein der eigenen Unfähigkeit, es zu halten; ja dass es sogar die Sünde reizt, sich in thatsächlichen Übertretungen zu äussern, dass es die Energie der Sünde steigert. Das Gesetz besitzt nicht eine ethisch belebende Kraft. Auf der anderen Seite ist aber für Paulus das Gesetz ein positiv wirksamer Faktor. Denn, wenn dasselbe auch zu sündiger Bethätigung anreizt, so weckt es doch das sittliche Bewusstsein. Es erzeugt die Erkenntnis der Sünde, dadurch bringt es aber zugleich eine innere Gespaltenheit des sittlichen Bewusstseins hervor. Denn, sobald das Subjekt sein Thun als sündiges Thun erkennt, ist in ihm auch ein Ich enstanden, welches dies Thun missbilligt Das Subjekt ist aus der Sphäre des natürlichen Seins in die Sphäre des ethischen Seins übergegangen. So kann und soll es dahin kommen, dass sich eine starke Differenz zwischen dem mit dem Gesetz sympathisierenden Ich und der ihm widerstreitenden und die Übermacht behauptenden Sünde bildet. Diese letztere wird nun da gebrochen, wo der von Christus ausgehende Geist die Herzen erfüllt. Und hier findet auch das Gesetz, freilich nicht als Gesetz des Buchstabens, aber seinem ethisch-idealen Gehalt nach, als Gesetz der Liebe, seine Verwirklichung. An dies Gesetz der Liebe sind die Christen gebunden.

Jedoch ist das Gesetz des Alten Bundes nur insofern Autorität für den Christen, als die seinem Bewusstsein einwohnende sittliche Erkenntnis auch in jenem sich spiegelt. Es besitzt an sich nicht bindende Gewalt für die Christen, etwa vermöge einer Autorität, die es diesem gegenüber in Anspruch zu nehmen berechtigt wäre, sondern es ist für ihn nur insofern wertvoll, als er auch im Gesetz den ihm als ἔννομος Χριστοῦ eignenden ethischen Wahrheitsbesitz wieder findet.

Und vermöge allegorischer Auslegung des Gesetzes, die dasselbe zur *σκιὰ τῶν μελλόντων* umgestaltet, erkennt Paulus auch in seiner alttestamentlichen Fassung eine sinnliche Vorausdarstellung des ihm eignen bleibenden, ethischen Gehalts, der in der christlichen Gemeinde volle Wirklichkeit gewinnt.

Die Spuren des Gesetzes als sittlichen Gebots finden sich aber auch in der griechisch-römischen Heidenwelt; auch hier offenbart sich ein sittliches Bewusstsein; auch hier, wie in Israel, bezeugt sich relative Gesetzeserfüllung, die sich doch, vom absoluten Gesichtspunkt aus beurteilt, als Ungehorsam gegen das Gesetz erweist. Und, wenn auch Paulus die ethisch-bildende Kraft des Gesetzes, welche durch Erkenntnis der Sünde das Herz für die Aufnahme der göttlichen Gnade bereitet, nur für das Gebiet der alttestamentlichen Ökonomie nachgewiesen hat, so liegt es doch in der Konsequenz des von ihm eingenommenen Standorts, auch für Heiden eine analoge Entwicklung als möglich vorauszusetzen.

Der Begriff des Gesetzes weist uns zurück und vorwärts, nötigt uns, sowohl die sittlichen Zustände der ausserchristlichen Welt uns zu vergegenwärtigen, auf welche sich dies Gesetz bezieht, als auch die sittliche Wirklichkeit der christlichen Welt in das Auge zu fassen. Hier sind es die Begriffe: Fleisch und Sünde, dort die Begriffe: Geist und Gerechtigkeit, denen wir uns zuzuwenden haben.

Drittes Kapitel.

Fleisch und Sünde.

Im Brief an die Galater wird der Begriff *σὰρξ* in dreifachem Sinne gebraucht. Der Apostel bezeichnet so 1. den Menschen in seiner endlichen Beschränktheit und sittlichen Schwäche 1 16 2 16 2. das natürliche, sinnliche Dasein des Menschen 2 20 4 13 14 29 6 12 13. Diese Fassungen interessieren uns wenig, sie stimmen mit der allgemein verbreiteten, alttestamentlich bedingten Begriffsbestimmung überein. Aber wir begegnen auch einer Fassung des Begriffs, welche dem Apostel Paulus eigentümlich ist. Die *σὰρξ* erscheint als ein dem *πνεῦμα* entgegengesetztes sittliches Lebensprinzip. So 3 3 5 13 16 17 18—21 24 6 8. Es fragt sich, ob und inwiefern sich diese Fassung an die vorher charakterisierten Fassungen anschliesst. Dies ist allerdings der Fall. Dürfen wir jene beiden zu einer Einheit zusammenfassen, so bezeichnet *σὰρξ* den Menschen nach seinem sinnlichen, endlichen Natursein. Vergegenwärtigen wir uns nun den Verlauf des menschlichen Lebens als ausschliesslich durch das

sinnliche, endliche Natursein bestimmt, das Wollen nur durch die Triebe desselben geleitet, so ergiebt sich der ethische Begriff der *σάρξ*. Für den Menschen nach seiner sinnlich-endlichen Naturseite existieren nur sinnliche und selbstische Interessen. Giebt er diesen Anlass, sich zügellos zu bethätigen 5 13; pflegt er sie, dass sie sich ungehemmt entwickeln und allmächtig werden, hört er auf das Fleisch 6 8, so entsteht eine Sündenfülle, welche den Menschen in das Verderben stürzt, es bilden sich die *ἔργα τῆς σαρκός*, für welche es charakteristisch ist, dass sie im Dienst des Sinnlichen und Selbstischen stehen 5 18–21. Die *σὰρξ* als die Naturseite des Menschen ist als solche sittlich indifferent. Wird dieselbe aber für das Wollen und Entschliessen des Menschen massgebend, gewinnt sie die Herrschaft über ihn, so ist er damit der Macht der Sünde verfallen. So entsteht der ethische Begriff der *σάρξ*, des Natursein des Menschen, als beherrschenden ethischen Lebensprinzips.

In zwiefacher Beziehung überschreitet Paulus im ersten Brief an die Corinther den Gedankenkreis des Galaterbriefs. Zuerst, insofern der Begriff der *σὰρξ* durch den Begriff des *ψυχικὸν* vertreten wird. Wir begegnen dem Gedanken des *ἄνθρωπος ψυχικός*: der fleischliche und der seelische Mensch bilden ein identisches Subjekt, aber dasselbe wird mit Rücksicht auf verschiedene Betrachtungsweisen verschieden bezeichnet. Der Begriff *σὰρξ* ist umfassend, sein Inhalt die sinnliche Naturseite des Menschen in ihrer stofflichen Bestimmtheit ebenso wie nach ihrer Lebendigkeit; will der Apostel dagegen ausschliesslich die innerliche Lebendigkeit der *σὰρξ* zur Anschauung bringen, so wendet er den Begriff *ψυχικὸς* an vgl. I Cor 2 14. Sodann finden wir in unserem Brief in 15 45–49 eine Auffassung der religionsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit, nach welcher dieselbe von zwei einander folgenden Prinzipien geleitet worden ist, zuerst von der psychischen, dann von der pneumatischen Potenz. Der erste Adam war *ἐκ γῆς χοϊκός, ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν* (LXX Gen 2 7: *ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς — καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*). Der erste Adam ist also als psychisches Wesen von Gott geschaffen, d. h. als Naturwesen. Nicht in dem Sinne, dass ihm die intellektuellen und ethischen Anlagen gefehlt hätten; aber in dem Sinne, dass die letzteren unentwickelt waren. Nur das psychische Sein des Urmenschen besass aktuelle Lebendigkeit. Daraus ergiebt sich, dass derselbe überwiegend in der Befriedigung sinnlicher und selbstischer Interessen seine Lebensaufgabe erkennen musste, dass ihm ein von der Macht des Geistes geleitetes Leben

unerreichbar war. Denn das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* ist uns durch den zweiten Adam vermittelt worden. So zerfällt die Geschichte der Menschheit, ethisch beurteilt, in zwei Hälften. Sie hat zuerst unter der Herrschaft des psychischen Lebensprinzips gestanden, denn in der gleichen Lage wie Adam befinden sich alle Menschen, soweit sie nicht durch Christus als *πνεῖμα ζωοποιοῦν* bestimmt sind. So haben auch die Christen in ihrer vorchristlichen Entwicklung die *εἰκὼν* des *χοϊκὸς* getragen und sind erst durch Aufnahme des Bildes Christi, des *ἄνθρωπος ἐπουράνιος*, des *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*, von der herrschenden Gewalt derselben befreit worden.

Die hier vorgetragenen Gedanken des Apostels, welche nähere Bestimmungen fordern, empfangen solche in den späteren Briefen. Aus ihnen erkennen wir, dass die *σὰρξ* als Inbegriff niederer Triebe und Interessen keineswegs sündigen Charakter hat, ebensowenig als Organismus materieller Kräfte, sondern, dass die Herrschaft der in der *σὰρξ* beschlossenen Begehrungen den aufzuhebenden Lebenszustand bildet. Daher denn der Christ die in der *σὰρξ* enthaltenen Begehrungen nicht auszurotten, sondern vermöge des in ihm wohnenden *πνεῦμα* zu beherrschen verpflichtet ist. Auch die *σὰρξ* wird in den Heiligungsprozess hineingezogen. Daher sollen wir, wie der zweite Brief an die Corinther sagt, nicht nach dem Fleisch, gemäss der von ihm ausgehenden Antriebe als bestimmender Faktoren, kämpfen, obwohl wir in der Sphäre des Fleisches wandeln, von seinen Interessen bewegt werden — *ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα* 10 3. Wie seinen Geist, so soll der Christ auch sein Fleisch von jeder Befleckung, jedem *μολυσμὸς*, reinigen 7 1.

Die Aussagen des Apostels, die wir in Cor 15 45–49 finden, bedürfen nun eine beschränkende Erläuterung. Sie konnten in der absoluten Fassung, die ihnen dort der Apostel gegeben hatte, nicht aufrecht erhalten werden, weil sie seinen eigenen Voraussetzungen nicht entsprachen. War die ganze Menschheit von Adam bis Christus psychisch geartet, dann war die Persönlichkeit Abrahams geschichtlich unbegreiflich. Von ihm hatte aber Paulus schon im Briefe an die Galater gesagt: „*ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. γινώσκετε ἄρα, ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοί εἰσιν Ἀβραάμ — ὥστε οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοί εἰσιν Ἀβραάμ*“ 3 6–9. Dann war aber Abraham kein psychischer Charakter, dem das Wort galt: „*ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ. μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται*“ (I Cor 2 14). Paulus hatte I Cor 15 den relativen Gegensatz zwischen Altem und Neuem

Bunde in Worten formuliert, die ihn zu einem absoluten steigerten. Im Vergleich zu dem pneumatischen Prinzip des letzteren war ihm die ganze vorchristliche Welt als ausschliesslich unter der Herrschaft des psychischen Prinzips stehend erschienen. Das pneumatische Element im Alten Bunde hatte sich seinem Blick entzogen; und so hatte er I Cor 15 45–49 das Urteil ausgesprochen, das in der absoluten Fassung, die er ihm gegeben, angesichts des ethischen Lebens innerhalb des Alten Bundes, ja auch der griechisch-römischen Welt gegenüber, nicht aufrecht gehalten werden konnte. Die notwendigen Korrekturen brachte Paulus im Brief an die Römer. Hier erscheint die ethische Entwicklung überwiegend in der Beleuchtung durch die Idee der Freiheit. Das Heidentum wird nicht unter den Gesichtspunkt der nothwendigen Entwicklung des psychischen Prinzips gestellt, sondern als Ergebnis schwerer sittlicher Verirrung betrachtet. Die Heiden haben die ihnen offenbare Wahrheit, das *γνωστὸν τοῦ θεοῦ*, in Ungerechtigkeit gehemmt. Sie haben sich der ihnen darbietenden Gotteserkenntnis verschlossen, haben Gott nicht als Gott geehrt, ihm nicht gedankt, und infolgedessen ist eine Vereitlung und Verdunklung ihres Bewusstseins eingetreten. Sie haben die sittlichen Forderungen Gottes erkannt und ihnen doch nicht Folge geleistet. So ist ihr *νοῦς*, die Fähigkeit, die religiösen und sittlichen Wahrheiten zu erkennen, in eine unwürdige, verwerfliche Gestalt verwandelt worden (1 18–32). Auf der andern Seite haben aber auch Heiden sittlich wertvolle Leistungen, Akte der Gesetzeserfüllung, vollbracht. Und ebenso sehen wir innerhalb Israels Persönlichkeiten, die, weil sie Abraham auf seinem Glaubenswege folgten, auch der Gerechtigkeit teilhaftig wurden, die Abraham zugerechnet wurde (4 3 12). Dagegen lösen sich im fünften Kapitel die entgegengesetzten Betrachtungsweisen der sündigen Entwicklung der Menschheit ab. Auf der einen Seite, für Adam, war die Sünde durch eine Freiheitsthat entstanden, durch seine *παράβασις* (V. 14), sein *παράπτωμα* (V. 15 17 18), seine *παρακοή* (V. 19); auf der anderen Seite, für die späteren Geschlechter, wurde sie ein unvermeidliches Verhängnis. Der Ungehorsam des einen Menschen hat bewirkt, dass alle Menschen in die Stellung von *ἁμαρτωλοί* getreten sind (V. 19), ihr Sündigen darf nicht auf dieselbe Linie mit dem Sündigen Adams gestellt werden (V. 14). Bis auf die Verkündigung des Gesetzes ist die Sünde nicht voll und ganz angerechnet worden, weil ihr gottwidriger Charakter nicht erkannt werden konnte 5 13 14. Wie ja auch der Gedankengang der Kapitel 9—11 die heilsgeschichtliche

Entwicklung der Menschheit nicht als Ergebnis menschlicher Freiheitsthaten, sondern als das Werk göttlicher Fügungen, als die Verwirklichung der göttlichen Gnadenwahl, betrachtet.

Über die Entstehung der Sünde urteilt Paulus in unserm Briefe in demselben Sinne, in dem er sich früher darüber ausgesprochen hatte. Die Sünde hat ihren Entstehungsgrund in der materiellen Körperlichkeit des Menschen. Der Apostel bezeichnet dieselbe als *σάρξ*, aber auch als *σῶμα*, wenn er die materielle Seite unseres Daseins als Organisation betrachtet. Nicht als ob die leiblichen Begehrungen an sich Sünde wären; sondern, weil dieselben die Herrschaft beanspruchen, bilden sie den Ausgangspunkt der Sünde. Sobald ihnen Widerstand geleistet wird, sie in den Dienst ethischer Zwecke gestellt werden, treten sie ausserhalb der Sphäre der Sünde. Daher wird innerhalb christlicher Lebensgestaltung das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* ausser Wirksamkeit gesetzt, hier findet kein Gehorsam gegen seine Begierden statt 6 6 12, die Glieder des Leibes hören auf *ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ* zu sein, werden in *ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ* umgewandelt 6 13 19. So ist das Leben der Christen nicht mehr ein Leben *ἐν τῇ σαρκί*, d. h. ein Leben, das darin aufgeht, sich in der Sphäre des Fleisches zu bewegen, von hier seine bestimmenden Antriebe zu erhalten; die *παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν*, die passiven Erregungen, die vom Fleisch ausgehen und sich in Sünden auswirken, die durch Vermittlung des Gesetzes nur neue Kräftigung erfuhren, sind nicht mehr für sie massgebend 7 5. Sie sind nicht mehr *σάρκινοι*, der Gewalt der Sünde ohnmächtig preisgegeben 7 14. Die Macht der *σάρξ*, in der das *ἀγαθὸν* keine Wohnstätte hat, ist für sie gebrochen 7 18. Der *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, der über die Organe der *σάρξ*, die *μέλη*, bis dahin geboten, hat seine zwingende Macht eingebüsst 7 23. Diese in den Christen vollzogene Umwandlung ist nun durch die Persönlichkeit Christi begründet. Er ist erschienen *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, d. h. in einer Leiblichkeit, die in gewissen Beziehungen nicht mit der den Menschen angeborenen Leiblichkeit gleichgeartet ist, die daher nur Ähnlichkeit mit derselben zeigt. Worin die Leiblichkeit Christi sich von der unsern unterscheidet, ist dies, dass sie thatsächlich nicht Vermittler sündigen Thuns geworden ist. Aber abgesehen davon ist die *σὰρξ* Christi keine andere als die unsere. Daher denn Christus dadurch, dass er, obwohl in der *σὰρξ* seiend, doch die Sünde aus der Sphäre seines Wollens und Handelns ausgeschlossen hat, das Urteil über sie gesprochen, sie in das Unrecht gesetzt hat 8 3. Es ist also in

Christus die Wirksamkeit eines Faktors, des *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, vorausgesetzt, durch welchen die gesteigerten, zur Sünde führenden, Impulse der *σὰρξ* aufgehoben wurden. Denn die *σάρξ*, frei und ungehemmt waltend, schliesst eine Sinnesart in sich, die *ἔχθρα εἰς θεὸν* ist, weil sie dem Gesetz Gottes nicht gehorcht, auch nicht gehorchen kann, daher denn, wer sich ausschliesslich in der Sphäre des Fleisches bewegt, Gott nicht zu gefallen vermag 8 5–8. Die Christen sind nun dieser Gewalt des Fleisches entnommen; dasselbe, als eine das ethische Leben bestimmende Macht, hat aufgehört, für sie zu existieren; es hat nicht mehr einen Rechtsanspruch an sie, so dass sie verpflichtet wären, seinen Forderungen zu Dienste zu sein, vielmehr sind sie durch das in ihnen wohnende *πνεῦμα θεοῦ* dazu befähigt, die Intentionen der *σὰρξ* zu ertöten 8 5–13. Diese Befreiung von der Macht des Fleisches ist den Christen durch die Gemeinschaft mit Christus zu Teil geworden; und, da sie in entscheidender Weise in dieselbe durch die Taufe als Besieglung ihres Glaubens eingetreten sind, so bezeichnet der Brief an die Colosser dieselbe als *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός*, als neutestamentliche Analogie der Beschneidung, aber von dieser unterschieden, als einen Vorgang, der zugleich in der Sphäre des Geistes sich vollzieht, als *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ*. Es ist also eine Einwirkung Christi auf das sittliche Bewusstsein vorausgesetzt, durch welche der Bruch mit dem Leben im Fleisch hervorgebracht wird. Doch ist diese Einwirkung nicht als eine magische, sondern als eine sich durch den Glauben vermittelnde gedacht. Dieser Glaubensthat des Täuflings entspricht eine Gnadenthat Christi 2 11 12.

Ist nun auch durch die Taufe ein prinzipielles Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen erfolgt, so ist doch damit nur ein stetig fortschreitender Prozess eingeleitet, in dem die Qualitäten des alten Menschen ausgeschieden und die des neuen Menschen angeeignet werden 3 8–10 12–14.

Der Brief an die Epheser, den wir als Bezeugung des Paulinischen Gedankenkreises beurteilen, wenn wir ihn auch nicht als vom Apostel Paulus verfasst betrachten können,[1]) fügt keine

1) In dieser Beziehung ist für uns entscheidend 2 20. Wir halten es für ausgeschlossen, dass Paulus die Apostel, also auch sich selbst, als Grundstein des Hauses Gottes bezeichnet habe. Der Verfasser redet hier von einem Standpunkt aus, für den die Wirksamkeit der Apostel der Vergangenheit angehört. Sicher wenigstens rechnet er sich selbst nicht zu den Aposteln. Paulus selbst nennt I Cor 3 11 Christus den alleinigen Grundstein. Bedeutungsvoll ist auch, dass 3 5 die Apostel das Prädikat *ἅγιοι* erhalten, also im besonderen Sinne und Masse als *ἅγιοι* erscheinen; ein Urteil,

neuen Bestimmungen des Begriffs der σὰρξ hinzu. Auch hier erscheint die nichtchristliche Welt als das Herrschaftsgebiet der σάρξ, die durch sinnliche Begehrungen und selbsthätige Willensimpulse das sittliche Bewusstsein knechtet 2 3.[1])

Zusammenfassend werden wir Folgendes als Lehre des Apostels Paulus über das Fleisch in seiner Beziehung zum sittlichen Leben bezeichnen können: 1. Die σὰρξ als solche ist nicht sündig, sonst hätte Christus nicht die σὰρξ annehmen können, sonst wäre es für den Christen unmöglich, auch die σὰρξ in den Heiligungsprozess hineinzuziehen. Beides wird aber von Paulus behauptet. 2. Auf der anderen Seite ist die σὰρξ als solche die Trägerin von selbstischen und sinnlichen Impulsen. Diese Impulse tragen freilich nicht sündigen Charakter; aber der Mensch, welcher in diesen Impulsen die Norm seines Wollens erkennt und ihr folgt, wird dadurch sündig. 3. Der Nötigung, der σὰρξ zu gehorchen, ist der Mensch entnommen durch das πνεῦμα ζωοποιοῦν, das von Christus ausgeht.

Dies ist die klare Lehre des Apostels. Aber dieselbe ruft Fragen hervor, die Paulus nicht beantwortet hat.[2]) Hat der vorchristlichen Welt die Kraft des πνεῦμα ζωοποιοῦν schlechthin gefehlt? Musste sie deshalb, ausschliesslich der Herrschaft der σὰρξ unterworfen, psychisch geartet, eine sündige werden? War der Ungehorsam Adams vermeidlich oder unvermeidlich gewesen? Über die Nachkommen Adams hat die Sünde wie ein Verhängnis gewaltet, war die Sünde auch für Adam ein Verhängnis? Auf der anderen Seite, hat der vorchristlichen Menschheit das πνεῦμα ζωοποιοῦν schlechthin gemangelt, war sie wesentlich psychisch bestimmt, wie sind dann Persönlichkeiten wie Abraham und die Glaubensverwandten desselben im Alten Bunde begreiflich? Auch die relative Gesetzeserfüllung in Israel und in der Heidenwelt, die doch eine relative Wirkung des πνεῦμα ζωοποιοῦν voraussetzt,

---

das Paulus nie abgegeben hätte. Schleiermacher hat den Gedanken ausgesprochen, dass unser Brief von einem Schüler des Paulus aufgesetzt, vom Apostel genehmigt, vielleicht auch mit dem eigenhändigen Gruss ausgestattet sein könne (Einleitung in das Neue Testament. Berlin 1845. S. 166). Wer diesen Gedanken billigt, würde aber doch ἁγίοις als Randglosse ansehen müssen.

1) In diesem Verse wird der Begriff σὰρξ zuerst im umfassenden Sinne, dann im beschränkten gebraucht. Der Wandel in den Begierden des Fleisches vollzieht sich durch das Vollbringen der θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν.

2) Vgl. Holsten, Das Evangelium das Paulus. Tl. II. Berlin 1898. S. 80–84.

entziehen sich dann dem Verständnis, erscheinen als ein unlösbares Rätsel. Auf alle diese Fragen giebt uns Paulus keine Antwort; und es ist sehr misslich, zu bestimmen, welche Antwort als notwendige Konsequenz von seiner Gesamtanschauung gefordert wird. Eben diese Gesamtanschauung des Apostels können wir nicht reproduzieren, sie liegt uns nicht vor; wir können nur entgegengesetzte Gedankenbewegungen beobachten, denen er folgt; aber wir wissen nicht, ob er sie zu einem Ganzen verknüpft hat oder darauf verzichtet; wissen nicht, falls er diese Verknüpfung vollzogen, welche Wege er eingeschlagen hat. Für uns bleibt eine Lücke, die wir nicht schliessen können. Wir wären vielleicht in der Lage, sie auszufüllen, wenn der auf das Alte Testament gerichtete Blick des Apostels dasselbe auch unter dem Gesichtspunkt angeschaut hätte, von welchem aus es das Bild einer durch den Geist Gottes mittelst der Propheten hervorgebrachten aufsteigenden sittlichen Entwicklung darbietet. Nun aber betrachtet Paulus den Alten Bund als das Gebiet eines sittlichen Lebens, welches teils durch das Gesetz als Zuchtmeister bestimmt ist und in der Erkenntnis der Sünde und eigener Ohnmacht sein Ziel erreicht, teils durch die Verheissung auf die Heilszeit der Zukunft gerichtet wird. In erster Beziehung war ja allerdings eine Entwicklung zu konstatieren, aber eine rein negative. Sie führte zur Selbstverneinung des natürlichen Menschen, zum Klageruf: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“. (Röm 7 24.) In der zweiten Beziehung sehen wir zwar ein positives Element, den hoffenden Glauben, wirksam werden, aber nicht eine darauf gegründete Entwicklung. Gesetz und Verheissung stehen neben-, ja gegeneinander. Abraham, der Träger der Verheissung, empfängt dieselbe, noch bevor er die Beschneidung an sich vollziehen lässt, die Einleitung gesetzlicher Ordnung. Unwillkürlich erhebt sich die Frage, welche Einwirkung der Glaube an die Verheissung auf die Israeliten, welche in den Fusstapfen Abrahams wandelten, unter der Herrschaft des Gesetzes ausgeübt hat; ob und inwieweit die negative Kraft des Gesetzes durch die positive Kraft der Verheissung beschränkt wurde. Auf diese Frage erhalten wir keine Antwort. Paulus hat wohl die Wirkung des Gesetzes, aber nicht die Wirkung der Verheissung im Alten Bunde in das Auge gefasst. Der weitschauende Blick des Apostels richtet sich auf die vielfachen Gesichtspunkte, unter welche die Geschichte der göttlichen Offenbarung gestellt werden muss, zeichnet die Probleme, die sich daraus ergeben, die Wege, die sich zur Lösung

darbieten; aber er verzichtet darauf, diese Wege bis zum Ziele zu verfolgen. —

Es ergiebt sich aus dem Begriff der *σὰρξ* der Begriff der *ἁμαρτία*. Diese entsteht, sobald die *ἐπιθυμίαι* der *σὰρξ* für das sittliche Verhalten massgebend werden. Daher nennt der Apostel im Brief an die Galater 5 16–21 die Sünden *ἔργα τῆς σαρκός*; und die Sünden, die hier genannt werden, entsprechen dem sinnlich-selbstischen Charakter, welcher dem Fleisch eignet. Auf der einen Seite sehen wir sich aus dem Fleisch die *πορνεία*, *ἀκαθαρσία*, *ἀσέλγεια*, die *μέθαι*, *κῶμοι* entwickeln, auf der anderen Seite entstehen *ἔχθραι*, *ἔρις*, *ζῆλος*, *θυμοί*, *ἐριθεῖαι*, *διχοστασίαι*, *αἱρέσεις*. Auch die *εἰδωλολατρεία* und *φαρμακεία*, deren Paulus hier gedenkt, fallen in die Sphäre der Sünden der Sinnlichkeit. Es ist das in die Sinnlichkeit herabgezogene, verdunkelte und entstellte Gottesbewusstsein, das sich hier kundgiebt.. Dagegen richtet sich die Warnung vor eitler Ruhmbegier, vor Herausforderung zum Wettstreit 5 26, gegen das selbstsüchtige Begehren des Fleisches. Die Herrschaft, die dasselbe ausübt, wird nun nur dadurch möglich, dass sich das Subjekt über den Wert der von ihm im Gehorsam gegen die Begehrungen des Fleisches erstrebten Güter täuschen lässt. So spiegeln wir uns, obwohl wir vor Gott nichts sind, vor, dass wir etwas seien, Anspruch auf besondere Hochschätzung erheben dürfen. Die Sünde ist ein *φρεναπατᾶν ἑαυτόν* 6 3.

Auch der erste Brief an die Corinther straft die Sünden der Selbstsucht und Sinnenlust; jene, wenn er die Parteiungen geisselt, welche die Gemeinde verwirrten 1 10–13 3 3 4 11 18 19, wenn er die Corinther des *ἀδικεῖν* und *ἀποστερεῖν* beschuldigt 6 8, der Selbstüberhebung in der Sphäre des Erkennens, der Aufgeblasenheit des Wissens, entgegentritt 8 1 2; wenn er die Widersetzlichkeit gegen die Boten des Evangeliums tadelt, in der sich das Murren Israels gegen Moses und Aaron erneuert 10 10; diese, wenn er die Unzucht verurteilt C. 5. 6 13–18 10 8, die Ehescheidung verbietet 7 10–14, eine unwürdige Feier des heiligen Mahls richtet 11 21, wenn er einer Lebensanschauung, welche der Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten entsagt hat, die Losung in den Mund legt: *φάγωμεν καὶ πίωμεν. αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν* 15 32 (Jes 22 13). Eine solche sinnliche, sich auf das Diesseits begrenzende Beurteilung des Werts des menschlichen Lebens setzt *ἀγνωσία θεοῦ* voraus, ist Sünde, ein Sinnenrausch hat das Gemüt ergriffen 15 34. Wenn der Apostel 5 11 und 6 9 10 ein Verzeichnis von Sünden aufstellt, die vom Reiche Gottes ausschliessen, so hat er Sünden der

Sinnlichkeit vor Augen; auch der λοίδορος steht, wenn auch in selbstsüchtigem Sinne sein Sündigen seine Wurzel hat, unter dem Einfluss sinnlicher Leidenschaft. Das Sündenverzeichnis, das der Apostel im Brief an die Römer aufstellt 1 29–32, umfasst die Sünden der Selbstsucht; nur die ἀσύνετοι müssen unter einem anderen Gesichtspunkte betrachtet werden, auf welchen uns die Erörterungen von 1 18 hinweisen. Paulus charakterisiert daselbst das Heidentum. Dasselbe ist ihm das Ergebnis einer schuldvollen Entwicklung. Gott hat sich den Menschen mittelst der Schöpfung erkennbar gemacht, aber dieselben haben die ἀλήθεια, die religiös-sittliche Wahrheit, die sich ihrem Bewusstsein aufdrang, niedergehalten, sich ihr nicht erschlossen. Sie haben Gott nicht als Gott verehrt, ihn nicht gepriesen, ihm nicht gedankt. Wenn aber Gott nicht im Herzen herrscht, so wird dieses von der Welt erfüllt, die, vom Bewusstsein nicht auf Gott bezogen, etwas Eitles ist, ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν. Diese Umwandlung wäre nicht eingetreten, wenn sich nicht die καρδία in ihrer Abwendung von Gott als eine καρδία ἀσύνετος erwiesen hätte; als eine Sinnesart, welche sich dem von Gott gewollten Verständnis des Lebens und der Welt verschliesst, sich daher ein Weltbild zeichnet, das weder objektiv begründet ist, noch es ermöglicht, den heilsamen Lebensweg zu erkennen. So ist denn auch eine Verdunklung der Erkenntnis eingetreten; die Erkenntnis des Heidentums, die sich als Weisheit ausgiebt, ist Thorheit. Dies zeigt sich darin, dass das Heidentum an Gott vorübergeht und die bildlich dargestellte Kreatur anbetet, das wahre Wesen Gottes in Lüge umwandelt, d. h. in schuldvoller Unwissenheit dem, was nicht Gott ist, gottheitliche Ehren zuerteilt. Diese Gottesverleugnung hat nun Gott damit gestraft, dass er das Verhängnis einer Schädigung der sittlichen Urteilskraft über das heidnische Bewusstsein hat kommen lassen. Die Herrschaft der Begierden, eine unnatürliche Wollust, welche das leibliche Leben entehrt, eine Knechtung unter unwürdige Leidenschaften, ist ebenso wie der zerrüttende Zwiespalt im gesellschaftlichen Leben das von Gott gewollte und gefügte Ergebnis des Abfalls des Heidentums von Gott. Aber dies Verhängnis ist Schuld, nicht bloss als Folge der Loslösung von Gott, sondern auch insofern, als das sündige Thun der Heiden von dem Bewusstsein begleitet wird, dass es ein sündiges ist, dass es dem δικαίωμα Gottes, seiner Rechtsforderung, widerspricht.

Diese Ausführungen des Apostels gehen über den bis dahin charakterisierten Gedankenkreis desselben hinaus. Wir erkennen

nicht bloss, dass jede Sünde, welcher Art sie sei, immer auch als Sünde gegen Gott betrachtet werden muss, sondern, dass es auch Sünde giebt, die unmittelbar gegen Gott gerichtet ist, die religiöse Sünde oder richtiger die Sünde der Irreligion. Ja, wenn Paulus alle Sünden des Heidentums von dieser religiösen Sünde ableitet und dies Sündenverzeichnis des Heidentums so umfassend gestaltet, dass alles, was Sünde ist, darin Aufnahme gefunden hat, so liegt es nahe, vorauszusetzen, dass der Apostel jegliche Sünde, das Leben der Sünde überhaupt, auf die Sünde gegen Gott, auf die religiöse Sünde, zurückführt. Auch dies entnehmen wir dem besprochenen Abschnitt, dass Paulus das Wesen der Sünde in der Herrschaft der Begierde begreift; und ferner, dass ihm die Sünden nicht einzelne, nebeneinanderstehende Begehungen sind, sondern sich in einem kausalen Zusamenhange befinden, in welchem die eine Sünde der andern ruft; endlich, dass infolge des Sündenlebens, dasselbe begleitend, eine Verdunklung des sittlichen Bewusstseins eintritt, welche jedoch das Gefühl, dass das sündige Handeln sündiges Handeln, von Gott verbotenes Handeln ist, nicht aufhebt. Es bleibt trotz der Verdunklung des sittlichen Bewusstseins das sündige Thun ein Thun wider besseres Wissen, es bleibt Schuld.

Das sündliche Verderben ist nun ein schlechthin allgemeines. Eine Beobachtung des sittlichen Bestandes in der jüdischen und hellenischen Welt zeigt, dass jene nicht berechtigt ist, sich über diese zu erheben. Hier und dort findet sich, dass die Sünde herrschend waltet. Doch ist dadurch nicht ausgeschlossen, dass hier und dort auch ein Gegensatz zwischen edlen und unedlen Charakteren erkennbar ist. Es giebt wie in Israel, so auch unter den Hellenen Persönlichkeiten, welche in der Stetigkeit sittlich guten Verhaltens nach idealen Gütern streben, es giebt auch hier Thäter des Gesetzes C. 2. 3 9–18. Und am grossen Gerichtstage wird der sittliche, in Werken sich bewährende Wert des Menschen die Basis des Urteils Gottes bilden C. 2.

Die Frage nach der Ausgleichung des zwiefachen Urteils, dass Gott aus Gnaden die sündige Menschheit unter Voraussetzung des Glaubens rechtfertige, und des hier ausgesprochenen, dass Gott nach den Werken entscheide, hat Paulus nicht aufgeworfen und auch nicht einen Weg der Beantwortung gezeigt. Doch möchte es in seinem Sinne sein, wenn wir davon ausgehen, dass für ihn die Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden nicht die fundamentale Wahrheit aufhebt, dass der ethische Wert des Menschen über sein Los entscheidet.

Derselbe wird eben durch das Gnadenwerk Gottes begründet.[1]) Auch darin glauben wir uns in Übereinstimmung mit dem Apostel zu finden, wenn wir voraussetzen, dass er das Gericht Gottes über die ausserchristliche Welt an den thatsächlichen ethischen Wert der Gerichteten gebunden hat, dies Gericht aber als ein vorläufiges, nicht definitives betrachtet. Die Allgemeinheit der Sünde, durch den thatsächlichen Bestand des ethischen Seins der unerlösten Menschheit erwiesen, ist durch den geschichtlichen Zusammenhang aller Menschen mit dem ersten Menschen, mit Adam, begründet. Durch Adams Fehltritt ist die Sünde in die Menschenwelt eingetreten, so dass alle Menschen, ihrer Macht unterworfen, gesündigt haben und vom Todesverhängnis erreicht worden sind 5 12—21. Die unerlöste Menschheit ist eine Gemeinschaft von *δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας* 6 17, die ihre Glieder in den Dienst der *ἀκαθαρσία* und *ἀνομία* gestellt haben 6 19.[2]) Die Unterstellung unter den *νόμος* hat in dieser Beziehung keine Änderung hervorgebracht, da die Affekte, die *παθήματα*, die den Sünden zu Grunde liegen, durch Vermittlung des Gesetzes in den Gliedern wirksam wurden 7 5. Die Sünde wurde durch das Gebot gereizt, erregt, und betrog den Menschen. Die Sünde kommt zur Wirklichkeit durch Selbsttäuschung des Sünders, indem er als ein Gut ansieht, was ein Übel ist, und als Übel betrachtet, was ein Gut ist. Die Sünde ist Betrug 7 11. Die Sünde ist dem Apostel auch nicht eine Summe einzelner, isoliert neben einander stehender Handlungen, sondern

1) „In dem Masse, wie es den zu Kindern Gottes Gewordenen gelingt, von den Geisteskräften des neuen christlichen Princips durchdrungen, das Gesetz Christi zu erfüllen und mit den Früchten der neuen sittlichen Gerechtigkeit geziert der Parusie Christi entgegenzugehen, wird auch die Rechtsnorm, dass nur die *ποιηταὶ νόμου* werden für gerecht erklärt werden, in einer Weise zur Anwendung kommen, in der sie — eine approximative Anwendbarkeit gestatten wird, wenngleich auch die eschatologische Rechtfertigung auch im günstigsten Falle ein Analogon an der diesseitigen Rechtfertigung aus der Gnade Gottes in Christo haben wird." Klöpper in „Paulinische Studien" S. 17 18. Königsberg 1887.

2) Bezieht sich diese Aussage auch in erster Linie auf Christen von heidnischer Vergangenheit, so doch nicht in dem Sinne, dass sich Christen aus jüdischem Ursprung hier nicht getroffen fühlen könnten. Paulus hat ja die Universalität der Sünde behauptet und erwiesen und die Erhebung der Juden über die Christen ausgeschlossen vgl. 2 1: *ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις· τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις, ὁ κρίνων.* Und dass an unserer Stelle die Sünde überhaupt in ihrem Wesen dargestellt werden soll, ergiebt sich aus dem Zusammenhang. Nur das ist zuzugeben, dass dem Apostel bei der Charakteristik der Sünde die Färbung derselben vorschwebte, die sie auf heidnischem Gebiet angenommen hatte.

ein Ganzes, eine Vielheit organisch verbundener, aus einer Wurzel herauswachsender Begehungen. Die Sünde ist für den unerlösten Menschen eine gebietende Macht, deren Forderungen er gehorcht, es giebt einen *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, welcher sich an das Gesetz anschliesst, das in unseren Gliedern, in der sinnlichen Seite unseres Seins, enthalten ist. Der selbstische Trieb, der hier waltet, das Gesetz der Selbstbehauptung, das hier mächtig ist, wird von der Sünde zu ihrer Selbstverwirklichung verwendet. Darin zeigt sich die Macht der Sünde, dass sie den Naturwillen nicht dem Geisteswillen unterordnet, sondern ihn diesem überordnet 7 23.

Einem Katalog der Sünden, wie sie sich zumal auf heidnischem Gebiet entwickelt hatten, begegnen wir auch im 3. Kapitel des Briefs an die Colosser. Im 5. Verse werden einmal die Sünden der Wollust gestraft, die teils nach ihren äusseren Erscheinungsformen (*πορνεία, ἀκαθαρσία*), teils nach ihren innneren correspondierenden, somatisch-psychischen Dispositionszuständen (*πάθος, ἐπιθυμία κακή*) charakterisiert werden, sodann die Sünde der Habsucht (*πλεονεξία*), welche die Sammlung irdischen Besitzes als höchsten Lebenszweck wählt, sie zum Kultusgegenstand macht und daher Götzendienst ist.[1]) Eine Ergänzung dieses Sündenverzeichnisses bieten der 8. und 9. Vers, welche ein Bild der Vergehungen geben, die in der Böswilligkeit der Gesinnung gegen den Nächsten begründet sind. Auch hier betrachtet der Apostel die Sünde nach ihrer inneren Voraussetzung und ihrer äusseren Erscheinung. Dort zeigt sie sich als Zorn und Aufbrausen (*ὀργή, θυμός*), hier als *βλασφημία, αἰσχρολογία, ψεύδεσθαι*, als Verletzung der Ehre des Nächsten, die sich zu Schmähworten fortreissen lässt und die Lüge nicht scheut. Einen Widerhall dieser Gedanken finden wir im Brief an die Epheser 4 19, jedoch mit der Modifikation, dass die *πλεονεξία* als eine Begleiterscheinung der *ἀκαθαρσία* in Betracht gezogen wird, letztere also als gewerbsmässige Prostitution beurteilt, wie wir in V. 25–31 einer Erweiterung und Ergänzung der Gedanken begegnen, die in Col 3 8–9 vorgetragen werden. Dagegen schliesst sich 5 3 5 eng an Col 3 5 an, *ἀκαθαρσία* und *πλεονεξία* erscheinen als nebengeordnete Sünden, und letztere wird auch hier als Götzendienst bezeichnet. In 5 4 wird die *αἰσχρότης* — die offenbar im Sinne von *αἰσχρολογία* Col 3 8 zu deuten ist — in ihren unterschiedenen Erscheinungsformen als *μωρολογία* und *εὐτραπελία* charakterisiert.[2])

1) Vgl. Klöpper, Der Brief an die Colosser. Berlin 1882. S. 469–74.
2) Klöpper, Der Brief an die Epheser. Göttingen 1891. S. 159.

Die Warnung vor μεθύσκεσθαι οἴνῳ 5 18, gegenübergestellt dem πληροῦσθαι ἐν πνεύματι, bildet eine Ergänzung zu den Warnungen vor den Sünden der Sinnlichkeit, deren vorher gedacht war. Einen kurzen Sündenkatalog finden wir auch im 1. Brief an den Timotheus 1 9 10. Die Sünder werden zuerst von allgemeineren Gesichtspunkten aus beurteilt als ἄνομοι καὶ ἀνυπότακτοι, als ἀσεβεῖς καὶ ἁμαρτωλοί, als ἀνόσιοι καὶ βέβηλοι, als Persönlichkeiten, die sich an kein Gesetz binden und der Autorität des darin sich bezeugenden Willens Gottes entziehen, die sich vor Gott nicht scheuen und seinen Willen nicht thun, die nichts für heilig achten und, profanen Sinnes, auch das Heilige gemein achten und behandeln.[1]) Dann werden drei Kategorien der Sünder herausgehoben, in deren Verhalten sündiges Wesen gipfelt, die Mörder, unter ihnen zuerst die Vatermörder und Muttermörder, die grauenhaftesten Repräsentanten des Mordgeistes, sodann die Unzüchtigen und im Zusammenhang damit die Menschenverkäufer, vielleicht, weil vielfach der Zweck des Menschenverkaufs die Unzucht war, endlich die Lügner, unter ihnen besonders genannt die Meineidigen, welche unmittelbar Gott belügen.

Auch im 2. Brief an den Timotheus 3 2–5 treffen wir ein Verzeichnis der Sünden. Indem der Verfasser seinen Blick auf die Endzeit richtet, zeichnet er die Sünden, die dann in der Christenheit eine weite Verbreitung finden werden.[2]) Sie werden vor allem als Sünden der Selbstsucht charakterisiert. Es werden sich dann die Menschen, nach dem sie beherrschenden Zeitgeist, offenbaren als selbstsüchtig, geizig, prahlerisch und hoffärtig, schmähsüchtig, gegen die Eltern ungehorsam, undankbar, ohne Scheu vor dem Heiligen, lieblos, bundbrüchig, verleumderisch, unenthaltsam, zügellos, ohne Liebe zum Guten, Verräter, wild, aufgeblasen, nicht sowohl Gott als ihrer Lust ergeben, in ihrem äusseren Verhalten Frömmigkeit darstellend, während sie ihre

„Hierbei wird der Unterschied zwischen μωρολογία und εὐτραπελία der sein, dass bei dem ersteren Namen an eine Rede zu denken ist, wobei der hässliche, unsittliche Gegenstand mehr in Form von einfachem, plumpem und burleskem Geschwätz behandelt wird, wogegen die εὐτραπελία denselben formell mit Witz, feiner, verdeckter Zweideutigkeit zur Sprache bringt, um den unsauberen Inhalt durch die Flagge geistreicher Plauderei zu decken."

1) Meyer-Weiss, 6. Aufl. (Joh. Weiss) S. 91.

2) Nur an die Sünden innerhalb der Christenheit ist hier gedacht. Auf die ethische Beschaffenheit der ausserhalb der Christenheit stehenden Menschen wird nicht reflektiert.

Kraft verleugnen. Ein bestimmtes Prinzip der Anordnung ist nicht zu erkennen, wenn auch hier und da Zusammenhänge beobachtet werden können. Innerlich und äusserlich verbunden sind die Prädikate: *φίλαυτοι, φιλάργυροι, ἀλαζόνες, ὑπερήφανοι, βλάσφημοι*[1]), ferner *γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀχάριστοι*, sodann *ἄστοργοι, ἄσπονδοι, διάβολοι*, ebenso *ἀκρατεῖς* und *ἀνήμεροι*.

Einem gedrängten Sündenverzeichnis begegnen wir endlich im Brief an den Titus 3 3, wo der Verfasser auf die vorchristliche Vergangenheit, sich und Titus mit den diesem befohlenen Gemeinden zusammenfassend, zurückblickt. Er stellt ethische Bestimmtheiten allgemeineren Charakters voran. Die heidnischem Sinn Ergebenen sind *ἀνόητοι*, sie entbehren in religiöser und moralischer Beziehung der Einsicht, in Folge dessen leisten sie dem Willen Gottes nicht Gehorsam und beschreiten Irrwege. Sie sind *ἀπειθεῖς* und *πλανώμενοι*. Wo aber Einsicht, Gehorsam, Beschreiten des rechten Wegs fehlt, da herrschen die Begierden und nehmen in Dienst, da walten knechtend die mannigfaltigen Lüste. Wo aber die Begierde regiert, da regiert das Ich. Und so zeichnet der Verfasser einzelne Äusserungen des Begierdelebens, Bosheit, Neid, Hass, die den von ihnen geknechteten Menschen verabscheuungswürdig machen (*στυγητός*).

Viertes Kapitel.

Welt und Tod.

Der Begriff *κόσμος* als Bezeichnung der sündigen Menschheit bildet keinen Bestandteil der Gedanken, die uns in den ersten schriftlichen Verkündigungen des Evangeliums durch den Apostel begegnen. Wir treffen diesen Begriff nicht in den Briefen an die Gemeinde in Thessalonich, auch nicht im Brief an die Galater. Denn, wie auch immer *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* 4 3 gedeutet werden, an die sündige Menschheit ist hier nicht gedacht, ebenso nicht in 6 14 *ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ*, wie aus dem unmittelbar darauf folgenden *οὔτε γὰρ περιτομή τι ἔστιν οὔτε ἀκροβυστία* hervorgeht.

Doch sehen wir den Begriff *κόσμος* in dem hier in Betracht kommenden Sinn sich vorbereiten, wenn Paulus 1 4 den Endzweck der Hingabe Jesu in den Tod darin sieht, *ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ*

1) Unter der Voraussetzung, dass *βλάσφημοι* hier nicht als Lästerer Gottes, sondern als Lästerer von Menschen gedacht sind. Vgl. Weiss a. a. O. S. 312.

τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ. Das gegenwärtige Weltalter, das bis zur Wiederkunft Christi währt, ist als αἰὼν ὁ πονηρὸς bezeichnet, eine chronologische Formalbestimmung nach dem Schema der jüdischen Theologie, die eine ethische Materialbestimmung vertritt.

In den Briefen an die Corinther tritt nun neben αἰὼν οὗτος als Äquivalent der Begriff κόσμος ein. Zu seinem Verständnis dient I 5 9–13. Hier ermahnt der Apostel die Gemeinde, allen Umgang mit den πόρνοι, πλεονέκται, ἅρπαγες, εἰδωλολάτραι, λοίδοροι, μέθυσοι, ἅρπαγες abzubrechen, jedoch mit der näheren Bestimmung, dass sich dies Verbot ausschliesslich auf solche Sünder beziehe, die auf den Brudernamen Anspruch haben können, auf die, welche sich innerhalb der Gemeinde, ἔσω, befinden. Diejenigen aber, welche der Apostel als οἱ ἔξω bezeichnet, charakterisiert er als τοῦ κόσμου τούτου angehörig. Wir werden also sagen dürfen, der κόσμος im ethisch bösen Sinne beginnt da, wo die Gemeinde aufhört. Alle, die ausserhalb der Gemeinde des Evangeliums stehen, sind Glieder des κόσμος. Κόσμος ist also nicht Bezeichnung der Sünder im allgemeinen, sondern ausschliesslich der Sünder, die ausserhalb der Gemeinde stehen. Dies jedoch mit der Einschränkung, dass nur auf die Heidenwelt geblickt, von Israel dagegen abgesehen wird.[1]) Der κόσμος bildet nun eine Einheit, stellt eine Organisation dar, die von einem eigentümlichen Geist geleitet wird, und zwar von einem Geist, welcher dem Geist aus Gott entgegengesetzt ist I 2 12, dem Satan, dem θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου II 4 4. Dem entspricht es, dass dem κόσμος eine Weisheit eignet, die ihr Ziel verfehlt, sich nach göttlichem Urteil als μωρία darstellt I 3 18 19 1 20 21 2 6 8, so wie eine Traurigkeit, die, weil sie nur auf die sinnlichen Übel gerichtet ist, den Tod herbeiführt II 7 10. Der Brief an die Römer, der sehr spärlich den Begriff des κόσμος verwendet, führt uns über den bis dahin gewonnenen Inhalt nicht hinaus, nur dass deutlich hervortritt, dass der Begriff κόσμος auf die Heidenwelt beschränkt wird, Israel trotz seines gegenwärtigen Unglaubens nicht zur Welt, zum κόσμος, gerechnet wird, es bleibt das Volk der Wahl, Gegenstand der göttlichen Liebe um seiner Väter willen. Gott nimmt seine Gnadenerweisungen, seine Berufung,

1) Es muss zweifelhaft bleiben, in welchem Sinne κόσμος I 6 2 zu verstehen ist. Da nach V. 3 die ἄγγελοι zu den Gegenständen des Gerichts gezählt werden, gehören sie dem κόσμος an. Sieht man dagegen in V. 3 nur einen angeschlossenen Nebengedanken, so wäre auch hier κόσμος in demselben Sinne zu verstehen wie I 5 9–13. Von einem Gericht über den κόσμος, das in eine Verurteilung ausschlägt, redet der Apostel I. 11 32.

nicht zurück 11 12 15 29. Auch hier begegnen wir dem Wechselbegriff *αἰών*, so in der Warnung *μὴ συσχηματίζεσθαι τῷ αἰῶνι τούτῳ* Röm 12 2. Die Briefe an die Colosser und Philipper verwenden den Begriff *κόσμος* in unserm Sinne nicht, wohl aber einmal der Brief an die Epheser 2 2, einmal der Brief an den Titus, indem er zur Verleugnung der *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι* mahnt 2 12, einmal der zweite Brief an Timotheus, wenn auch hier der Begriff *κόσμος* durch den Begriff *ὁ νῦν αἰών* vertreten ist 4 10.

Wir sehen, dass der Apostel Paulus den Begriff *κόσμος* oder *αἰὼν οὗτος* nur spärlich verwendet hat; er zieht es vor, teils konkret das Sündenleben der Heidenwelt darzustellen, teils anthropologisch es auf die Herrschaft der *σὰρξ* zurück zu führen. Wenn er den Begriff *κόσμος* gebraucht, so will er darauf hinweisen, dass das Heidentum an das Gebiet der sinnlichen Erscheinung gebunden ist, an die sinnlichen Güter, die dasselbe in sich schliesst, und an die Reize, die es ausübt. Es hat sich ein Begierdeleben herausgebildet, das auf den sinnlichen Genuss gerichtet ist. Wird nun mehrfach, wie wir gesehen haben, *αἰὼν οὗτος* als Äquivalent für *κόσμος* gebraucht, so sind doch beide Begriffe nicht schlechthin identisch, wie aus Eph 2 2 hervorgeht, wo sie nebeneinander stehen: *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου*. Die jüdische Theologie unterscheidet עוֹלָם הַזֶּה von עוֹלָם הַבָּא. Jenes bezeichnete das vormessianische, dieses das messianische Zeitalter. Nach der Lehre des Apostels Paulus fällt nun die Gegenwart, insofern die Welt als Ganzes in Betracht gezogen wird, in die Sphäre des vormessianischen Zeitalters, weil Christus noch nicht in seiner Machtfülle erschienen ist und das Reich Gottes als Reich der Herrlichkeit errichtet hat. So lange dies noch nicht geschehen ist, steht diese Welt, genauer bestimmt, die heidnische Welt, unter der Herrschaft des Satans. Das ungläubige Israel hat Paulus nicht als der Herrschaft des Satans unterstellt angesehen. Wir werden vielleicht voraussetzen können, dass er dasselbe als noch gegenwärtig untergeordneten mittlerischen Gewalten überantwortet gedacht hat und so nur getrübter Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft teilhaftig.[1]) Israel steht so zwischen dem Heidentum, in welchem Satan seine Herrschaft ausübt, und der christlichen Gemeinde, die der Vormundschaft der Engel wie der Herrschaft des Satans entnommen ist. — Ganz anders urteilt der Apostel über die christliche Gemeinde. In ihr verwirklicht sich schon gegen-

1) Vgl. Klöpper, Der Brief an die Colosser. Berlin 1882. Zu 2 8; Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe. Göttingen 1897. S. 81 u. d. f.

wärtig das Reich Gottes vgl. I Cor 4 20 Col 1 13 4 11 Röm 14 17, insofern die ethischen Güter desselben durch den heiligen Geist den Gläubigen mitgeteilt werden. Das Reich Gottes hat in der christlichen Gemeinde als geistige ethische Macht schon jetzt eine Stätte gefunden.

Die Folge der Sünde ist der Tod. Es fragt sich, in welchem Sinne der Apostel die Begriffe *θάνατος* und *ἀποθνήσκειν* anwendet. Richten wir zuerst den Blick auf die Äusserungen, in welchen diese Begriffe einen geistigen Vorgang bezeichnen. Denn solche fehlen nicht. Paulus bezeugt *ἐγὼ — νόμῳ ἀπέθανον* Gal 2 19 und spricht damit aus, dass er aus dem Bereich des Gesetzes als eines ihn bestimmenden Faktors getreten sei. Er begründet dies im folgenden Verse durch das Urteil *Χριστῷ συνεσταύρωμαι*. Dadurch, dass er an dem Kreuzestode Christi, durch welchen die Macht des Gesetzes gebrochen wurde, teilgenommen hat, ist der Tod Christi für ihn ein inneres Erlebnis geworden. Hierhin gehört auch die Erklärung des Apostels, dass die, welche Christo Jesu angehören, ihr Fleisch gekreuzigt haben Gal 5 24, d. h., dass die *σὰρξ* aufgehört hat, für sie eine bestimmende Macht ihres Wollens zu sein. Auch kommt in Betracht II Cor 2 16, wo Paulus die dem Verderben Geweihten eine *ὀσμὴ ἐκ θανάτου* (oder *θανάτου*, beide Lesarten haben Anspruch auf Wertschätzung) *εἰς θάνατον* nennt. Doch hat der Begriff des *θάνατος* hier eine Modifikation erfahren. Wir werden nicht darauf hingewiesen, dass ein Faktor aus dem Kreise der bestimmenden Lebensmächte verschwindet, sondern darauf, dass ein Verfall, ein Untergang, in Wirklichkeit gesetzt wird, und dass derselbe die Gestalt eines Prozesses der Auflösung annimmt, die sich zuerst im geistigen Sein vollzieht. Als eine Desorganisation, als eine Aufhebung des harmonischen Verhältnisses der geistigen und leiblichen Kräfte des Menschen, daher als Auflösung seines Seins, erscheint der Tod; so ebenfalls, wenn Paulus die Wirkung des Gesetzes dahin charakterisiert *τὸ γράμμα ἀποκτείνει* II Cor 3 6. Den Gedanken, dem wir Gal 2 20 begegnen, erneuert Paulus II Cor 5 15, während das Urteil *ἡ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον ἐργάζεται* II Cor 7 10 die Begriffsbestimmung des Todes II Cor 3 6 aufnimmt.

Bedeutungsvoll sind die Erklärungen des Apostels Röm 6 1—13. Er weist uns hier darauf hin, dass die Christen in der Taufe ein *ὁμοίωμα* des Todes und der Auferstehung Christi erleben. Es vollzieht sich an ihnen eine Analogie derselben, sie sind mit diesem Abbild innerlich geeint. Daraus ergiebt sich, dass sie der Sünde gestorben sind, die Sünde aufgehört hat, für sie ein bestimmender

Faktor zu sein. Wie Christus sterbend die Sünde besiegt hat, so dass sie eine versuchende Kraft über ihn nicht mehr auszuüben vermag, so sind auch die Christen, in der Taufe mit ihm sterbend, wenn auch nicht den Versuchungen, so doch der verführenden Macht derselben entnommen. Es ist nicht der Tod Christi nach allen, sondern nur nach gewissen Beziehungen, es ist das *ὁμοίωμα* des Todes Christi in ihnen wirksam geworden. Damit ist aber auch dem *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, d. h. dem Leibe, insofern er im Dienste der Sünde steht, ihr Werkzeug ist, sein bestimmender Einfluss entzogen. Die Christen dienen der Sünde nicht mehr. Ihr alter Mensch ist zerstört, untergegangen. Da sie der Sünde gestorben sind, alle Beziehungen abgebrochen haben, durch welche diese eine Herrschaft über sie auszuüben vermöchte, so sind sie damit allen Rechtsansprüchen entnommen, welche die Sünde sonst auf sie erheben könnte. Dies Entnommensein der Macht der Sünde ist nun eine innere Thatsache, die Norm gebend auf die Gestaltung des Wandels wirken muss. Die Christen sollen sich auch als *νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ* ansehen und diese Selbstbeurteilung dadurch bewähren, dass sie den Begierden ihres dem Tod geweihten Körpers nicht gehorchen, der Sünde nicht eine Herrschaft einräumen, ihre Glieder nicht als Werkzeuge, durch welche sich Unsittlichkeit vermittelt, in den Dienst der Sünde stellen.

An einen geistigen Vorgang denkt auch der Apostel, wenn er von den Christen aussagt: *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος Χριστοῦ* 7 4, oder 7 6 *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες, ἐν ᾧ κατειχόμεθα*; wenn er, der Erfahrungen eingedenk, die er unter der Herrschaft des Gesetzes gemacht hat, den durch dieselbe hervorgebrachten Zustand als Todeszustand bezeichnet. Sein ideales Ich wurde in demselben durch die Sünde getötet, es starb. Es war unwirksam geworden, konnte sich nicht bethätigen. Und da nun diese Todeswirkung durch die Sünde hervorgebracht war, welche selbst nichts Anderes ist als *ἐπιθυμία* der *σάρξ*, die eine Herrschaftsgewalt ausübt, so fasst der Apostel das Gefühl des Elends in den Klageruf zusammen: Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes, d. h. von dem Leibe, in dem diese Tod wirkende Macht waltet? 7 7–24. Auch 8 6 wird der Apostel an eine Thatsache des inneren Lebens gedacht haben, wenn er als Frucht des *φρόνημα τῆς σαρκὸς* den *θάνατος* bezeichnet, da er als Frucht des *φρόνημα τοῦ πνεύματος* die *ζωὴ καὶ εἰρήνη* gegenüberstellt. Der Apostel scheint sagen zu wollen, dass das Sinnen des Fleisches eine Hypertrophie der Sinnlichkeit erzeugt, unter

deren Druck das höhere Leben des Geistes verfällt. Doch wäre es möglich, dass der Apostel hier eine weiter gehende Gedankenentwicklung verfolgte, die hernach unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen wird. Dagegen denkt der Apostel sicher an einen geistigen Vorgang, wenn er die Gewissheit ausspricht, dass die Christen in der Kraft des *πνεῦμα* die *πράξεις τοῦ σώματος* ertöten werden 8 13. Die umgestaltende Gewalt des *πνεῦμα* ist dem Apostel eine so intensive, dass sie auch das sinnliche Ableben, das *ἀποθνήσκειν*, umwandelt. Ist auch das *σῶμα* wegen der ihm einwohnenden Sünde dem Tode verfallen, *νεκρόν*, so ist doch durch den Geist, der das Wollen des Christen bestimmt, ein Erneuerungsprozess eingeleitet, der auch die Leiblichkeit ergreift und in das Leben hineinzieht. Der dem Christen immanente (*ἐνοικοῦν*) Geist teilt Lebenskräfte dem *σῶμα* mit, das ohnedem *νεκρὸν διὰ τὴν ἁμαρτίαν* ist. Es findet eine Ausscheidung der Sünde aus dem Leibe statt, die von einem *ζωοποιεῖν* desselben begleitet ist 8 10–11. Daher denn der Christ den Vorgang des sinnlichen Ablebens, das *ἀποθνήσκειν*, zu einem *ἀποθνήσκειν τῷ κυρίῳ*, einer Bethätigung der Diensttreue gegen den Herrn, verwandelt, auch sterbend sich dem Herrn angehörig weiss. Wie im Leben, so auch im Ableben steht der Christ nicht im Dienst gegen sich selbst, sondern im Dienst Gottes 14 7 8. Verwandten Gedanken begegnen wir im Brief an die Colosser 2 11–13. Denn hier setzt der Apostel voraus, dass den Christen eine *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς* widerfahren ist, und zwar mittelst der Taufe, in der sie mit Christus begraben und erweckt, aus einem durch ihre Vergehungen hervorgebrachten Todeszustand in einen dem Leben Christi analogen Lebenszustand versetzt wurden. Der Leib des Fleisches, d. h. eine Leiblichkeit, die Träger sündlicher Affekte ist, hat für die Christen aufgehört, bestimmender Faktor ihres Wollens und Handelns zu werden, sie haben sich dem Einfluss derselben entzogen; sie hat als entscheidende Macht für sie aufgehört zu existieren. Sie sind nämlich, obwohl im sinnlichen Leibe weilend, der Sphäre des Todes, des Verfalls der sittlichen Kräfte, der, nicht aufgehalten, auch den Verfall der psychischen und physischen Kräfte zur notwendigen Folge hat, entnommen und in den Zustand des Lebens eingetreten. Indem so die Christen dem Machtbereich des Todes entrückt sind, sind sie auch den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* gestorben, ihre *ζωή* ist nicht mehr eine *ζωὴ ἐν τῷ κόσμῳ*, die Summe der sinnlich vergänglichen Güter hat aufgehört, ihren ethischen Lebensinhalt zu bilden, stellt nicht mehr das Gebiet ihrer

Interessen, ihrer Lebenszwecke, dar 2 20. Diesen sind sie abgestorben, ihre ζωὴ schöpft aus andern Quellen. Durch die Taufe mit Christus erweckt, der zur Rechten des Vaters erhöht ist, suchen und finden sie in ihm die Fülle der Kräfte, aus denen sich ihr inneres Leben bildet, dessen Bethätigungen daher den Charakter des ἄνω ζητεῖν annehmen. Die Interessen dagegen, welche aus der Gebundenheit an das zeitliche Sein entstehen, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, sind aus ihren Bestrebungen ausgeschieden. Freilich ist die ζωὴ der Christen gegenwärtig noch eine verborgene, sie tritt noch nicht in die Erscheinung. Die innere Sphäre des Seins findet in der äusseren Sphäre der Erscheinung nicht das ihr entsprechende Gegenbild. Es ist Gegenstand der christlichen Hoffnung, dass, sobald das φανερωθῆναι τοῦ Χριστοῦ eingetreten ist, auch ein φανερωθῆναι ἐν δόξῃ für die Christen erfolgen werde 3 1–4.

Die prinzipielle Einigung der Christen mit dem erhöhten Christus, die sich in der Taufe vollzogen hat, wirkt sich nun aus im Verlauf eines ethischen Vorganges, in welchem τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ertötet werden, d. h. in welchem die leibliche Organisation insofern unwirksam gemacht wird, als sie dem Sündenleben dient. Daher τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς näher als πορνεία, ἀκαθαρσία, πάθος, ἐπιθυμία κακὴ, πλεονεξία bestimmt werden. Auf diese Weise wird der παλαιὸς ἄνθρωπος ausgezogen 3 5–9. Diese innere Umwandlung, die der Christ erfährt, entzieht dem leiblichen Tode den Charakter einer Strafe der Sünde und verwandelt ihn in ein ἀναλῦσαι, in ein Scheiden aus der irdischen Sphäre des Daseins vgl. II Tim 4 6, Phil 1 23. Diese Betrachtungsweise wurde in dem Falle besonders nahe gelegt, wo der Tod als Tod infolge der Verkündigung des Evangeliums, als Märtyrertod, eintrat. Da erschien er als ein Opfer, das im Dienste des Herrn, zu seiner Ehre, gebracht wird 2 17 vgl. II Tim 4 6.

Die Gedankengänge, die wir bis jetzt verfolgt haben, sind aber nicht die einzigen, die unsere Beachtung fordern, wenn wir den Begriff des θάνατος nach der Lehre des Apostels Paulus feststellen wollen. Auch als ein körperlicher Vorgang wird er, ebenso wie leibliche Krankheit, als Bestrafung der Sünde beurteilt. Paulus verfügt, seine apostolische Machtvollkommenheit in Ausübung der Kirchenzucht auch auf das leibliche Leben ausdehnend, über den Blutschänder in der Corinthischen Gemeinde, indem er ihn dem Satan εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς übergiebt, wobei es zweifelhaft bleiben muss, ob dieser ὄλεθρος Verhängung schwerer Krankheit oder den Tod in sich schloss. Geschah dies auch, damit sein Geist

am Tage des Herrn gerettet werde, hatte es also pädagogische Zwecke, so vermittelte sich doch diese Pädagogie durch leibliches Leiden, vielleicht auch durch Sterben I Cor 5 4 5. Ebenso werden Hymenäus und Alexander dem Satan zu schmerzlicher Züchtigung übergeben I Tim 1 20. Auf Vorgänge der israelitischen Geschichte beruft sich der Apostel in der Betonung des Zusammenhanges zwischen Sünde und Todesstrafe. 23000 Menschen fielen in der Wüste, weil sie sich der Hurerei hingegeben, andere, weil sie den Herrn versucht, noch andere, weil sie gegen ihn gemurrt hatten I Cor 10 8—10. Nach dieser Analogie erkennt Paulus in Krankheiten und Todesfällen, die in grosser Anzahl in der Corinthischen Gemeinde eingetreten waren, die Strafe für die unwürdige Feier des Abendmahles in ihrer Mitte I Cor 11 30.

Erscheint hier der leibliche Tod als Strafe, züchtigende, erziehende Strafe der Sünde, insofern sich dieselbe in einzelnen, besonders schwer belastenden Bethätigungen kund gegeben hat, so wird er in I Cor 15 zur Sünde überhaupt in ätiologische Beziehung gesetzt. Freilich, dass dieser Leib des Fleisches nach der Schöpfungsordnung Gottes dazu bestimmt ist, sich aufzulösen, dass für ihn in der vollendeten Gestalt des Reiches Gottes kein Raum ist, das steht dem Apostel fest. Es entspricht ihm dem Schöpfungswillen Gottes, dass sich die Menschen von niederer Stufe zu höherer Stufe der Organisation erheben, dass sie zuerst eine aus irdischen Stoffen gebildete, psychisch bestimmte, Leiblichkeit tragen, dann erst eine himmlische, geistig bestimmte, Leiblichkeit empfangen. Das Verhältnis beider Organisationsstufen ist nun aber nicht von einem Gesichtspunkt aus betrachtet, sondern von zwei entgegengesetzten Standpunkten aus. Einmal stellt sich der Apostel auf den Boden des immanenten Entwicklungsgesetzes. Wie aus dem Saatkorn, das in die Erde gesenkt wird, der Keim eines neuen Lebens in der Weise entsteht, dass gewisse Bestandteile des Saatkorns verwesen, so entwickelt sich der himmlische Leib aus dem in die Erde gelegten irdischen Leib. Jener stellt also die vollendete Entwicklungsstufe dieses dar. Dies ist die eine Betrachtungsweise. Nach der anderen, die eine transcendente ist, entwickelt sich nicht die höhere aus der niederen Stufe, sondern beide stehen nur im Verhältnis der geschichtlichen Aufeinanderfolge zu einander, indem Christus, *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, ὁ ἐπουράνιος*, die mit ihm geistig und ethisch verbundnen Menschen an seinem geistigen Leibe teilnehmen lässt. Was Paulus nötigte, diese transcendente Betrachtungsweise an die Stelle der imma-

nenten zu setzen, war das christologische Interesse. Wäre er konsequent der immanenten gefolgt, so hätte er auch Christus zuerst eine überwiegend psychische, dann die überwiegend pneumatische Entwicklungsstufe müssen durchlaufen lassen. Nun ist ihm aber Christus der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, der, von Anfang an pneumatisch bestimmt, sich nicht von psychischer zu pneumatischer Entwicklungsstufe erhoben hat.[1]) Eine Ausgleichung dieser entgegengesetzten Betrachtungsweise liegt darin, dass die Menschheit als eine einheitliche angeschaut wird. Die von Adam ausgehende Entwicklung ist die elementare, die von Christus ausgehende die vollendende Stufe. Diese kann erst erreicht werden, wenn jene sich ausgewirkt hat und ihren Abschluss gefunden. Es waltet also in der Menschheit das Gesetz einer idealen Immanenz, das aber empirisch durch eine reale transcendente Einwirkung zur Aktualität kommt.

Es ist eine andere Frage, ob dieser thatsächliche Verlauf ein schlechthin notwendiger war, oder ob nicht die Möglichkeit vorlag, dass die Menschheit, wenn auch selbstverständlich unter steter Einwirkung des göttlichen Geistes, ohne Eintreten Christi, von der psychischen zur pneumatischen Stufe erhoben wurde Dies hätte geschehen können, wenn die Menschheit die Sünde vermieden hätte. In diesem Fall wäre das sinnliche Ableben des der Vergänglichkeit unterworfenen Leibes unmittelbar mit dem Aufleben, der Bildung einer unvergänglichen leiblichen Organisation, verbunden gewesen. Eine solche unmittelbare Verbindung beider Vorgänge wird nun bei den Christen stattfinden, welche die Parusie Christi erleben. Sie werden ein ἀλλαγήσεσθαι an sich erfahren, in welchem sie sich die εἰκὼν τοῦ ἐπουρανίου, Christi, aneignen. Da in diesem Falle das Ausziehen der εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου χοϊκοῦ und das Anziehen der εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου ἐπουρανίου unmittelbar auf einander folgen, zu einem Vorgang sich vereinigen, kann dies ἀλλαγήσεσθαι als ein Anziehen der ἀφθαρσία und der ἀθανασία seitens des φθαρτὸν und des θνητὸν angesehen werden. Dagegen bilden bei den Christen, die vorher sterben, das ἐκδύσασθαι und das ἐνδύσασθαι zwei unterschiedene und zeitlich geschiedene Akte. Scheint in jenem Falle das Gleichnis vom ersterbenden Saatkorn sein adäquates Gegenbild zu finden, so in diesem nur ein inadäquates. Auch hier erstirbt der irdische Leib, auch hier wird darauf ein himmlischer angeeignet, aber beide Akte liegen nicht bloss neben- und auseinander, sondern

1) Dass sich ἐξ οὐρανοῦ V. 47 nicht auf den erhöhten Christus bezieht, geht aus der Parallele ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός hervor.

sind auch zeitlich gesondert. Freilich auch in erstem Falle liegen, wenn auch nicht zeitlich, so doch reell beide Akte auseinander, indem sich der pneumatische Leib nicht organisch aus dem irdischen entwickelt, sondern nur dadurch Wirklichkeit gewinnt, dass die εἰκὼν τοῦ χοϊκοῦ abgelegt und die εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου ἐπουρανίου angeeignet wird, so dass im absoluten Sinn auch hier das Bild vom Saatkorn keine adäquate Erfüllung gewinnt.

Die Entwicklung der Menschheit Gottes führt also zu dem Ergebnis, dass der Tod ausgeschieden wird, und zwar infolge der Thatsache, dass die Sünde durch die Erlösung weicht. Denn die Sünde ist das κέντρον, der verwundende Stachel der Sünde. Dass das sinnliche Ableben die Gestalt des Todes annimmt, d. h., dass der irdische Leib umgesetzt, verwandelt wird, das ist die Wirkung eines Geschichtsverlaufs, in welchem die Sünde ein bestimmender Faktor geworden ist I Cor 15 35–57.[1])

In Übereinstimmung mit dieser Beurteilung des Todes spricht sich Paulus II Cor 5 1–9 aus. Auch hier geht er von der Gewissheit aus, dass für die ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους die Auflösung unvermeidlich ist. Was aus irdischen Stoffen gebildet ist, kann in die Sphäre des himmlischen Vollendungslebens nicht eintreten. Ihr ist nur eine Leiblichkeit homogen, die als οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ, als οἰκία αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς uns zu teil wird. Der Apostel stellt diese scharf der οἰκία ἐπίγειος gegenüber. Es ist völlig ausgeschlossen, dass die letztere zu jener sich entwickeln könnte. Daher geht die Sehnsucht des Apostels darauf, über die irdische Leiblichkeit die himmlische anzuziehen. Es würde dann damit eine Vernichtung der irdischen Leiblichkeit unmittelbar verbunden sein. Sobald sich die unzerstörbare Lebenskraft der himmlischen Leiblichkeit der vergänglichen Leiblichkeit mitteilte, würde diese von jener verzehrt werden. Der Akt des ἐπενδύσασθαι der höheren Leiblichkeit schlösse das καταλυθῆναι der niederen in sich, das aber als solches bei der Gleichzeitigkeit beider Akte nicht würde empfunden werden. Vollzieht sich nun aber hier keine immanente Entwicklung, so ist doch eine solche erkennbar auf dem Gebiet des geistigen, ethischen Lebens. Der innere Mensch erfährt eine täglich fortschreitende Erneuerung, und diese,

1) Dass der Tod etwas mit innerer Notwendigkeit in der Menschheit Eintretendes ist, ist ein von der synagogalen Theologie gelegentlich ausgesprochener Gedanke, aber „die Anschauung, dass der Tod auf Gottes Strafurteil über die Sünde zurückzuführen sei, ist die herrschende.“ Vgl. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie. Leipzig. 1880. S. 239. 214.

die von der ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ausgeht, ist eine so intensive, dass selbst der äussere Mensch, die θνητὴ σάρξ, obwohl dem διαφθείρεσθαι unterworfen, doch von der Wirkungskraft des Lebens Jesu insoweit erreicht wird, dass er, trotzdem er die νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ an sich trägt, dennoch zum Organ einer Thätigkeit für den Dienst Christi bewahrt bleibt (4 10 11 16). Diese Wirkungskraft des Lebens Christi vermittelt sich durch seinen Geist, der sich dem Geist der Christen mitteilt. Und hier, in dieser Sphäre, vollzieht sich eine stetig fortschreitende Entwicklung, welche Bedingung und Bürgschaft, wenn auch nicht den produktiven Faktor, der leiblichen Verwandlung bildet (3 18 4 7). Vermöge dieser Wirksamkeit des belebenden Geistes Jesu Christi befindet sich nun der Apostel in einer so innigen Gemeinschaft mit ihm, dass ihn die Sehnsucht ergreift, in eine vollkommene Beziehung zu ihm zu treten. Diese ist ihm jetzt versagt, seine irdische Leiblichkeit hindert daran. Nur durch die Vermittlung des Glaubens gehört er dem himmlischen Dasein an. Daher empfindet er seine gegenwärtige Lebensgestaltung als eine Verbannung, als ein ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου, und blickt verlangend nach dem Zustand des ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον, in welchem er die Realität, τὸ εἶδος, der himmlischen Welt unmittelbar erfährt. Er zieht es daher vor, ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος. Von dieser Sehnsucht hält ihn auch die Thatsache nicht zurück, dass er sterbend ein καταλυθῆναι der Zelthütte dieses Leibes dulden muss und infolgedessen ein γυμνὸν εἶναι. Weiss er doch, dass dies γυμνὸν εἶναι nur kurze Zeit währt, denn die οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος, die οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ, ist schon gegenwärtig im Himmel für ihn bereitet.

Wird in dem besprochenen Abschnitt die Bedingtheit des leiblichen Todes durch die Sünde nicht vergegenwärtigt, so geschieht dies in unmissdeutbarer Weise im fünften Kapitel des Briefs an die Römer. Denn hier wird V. 12–21, bezeugt, dass durch die Vermittlung der Sünde der Tod in die Welt eingetreten ist, dass die Herrschaft des Todes über das Menschengeschlecht auf Grund dessen stattfindet, dass alle Menschen sündigen. Und dies Verhängnis der Sünde und des Todes ist durch die Übertretung Adams über die ganze Menschheit gekommen. Sünde und Tod sind Wechselbegriffe. In der Herrschaft des Todes offenbart sich die Herrschaft der Sünde. Kann es nun hier keinem Zweifel unterliegen, dass der Apostel an den leiblichen Tod denkt, so kann doch auch nicht bestritten werden, dass er dem Begriff des Todes einen Umfang giebt, der über den Begriff des leiblichen

Todes hinausgeht. Wenn er dem durch das παράπτωμα Adams hervorgerufenen Sterben die Gnadengabe Gottes in Jesu Christo gegenüberstellt, welche die ζωὴ αἰώνιος zum Ergebnis hat, so hat er im θάνατος einen Zustand bezeichnet, welcher den ganzen Menschen betrifft, ihn nach allen Beziehungen mit dem Untergang bedroht. Das leibliche Sterben ist nur ein Moment in demselben. In diesem umfassenden Sinne ist für Paulus der Tod der Sünde Sold 6 23, ebenso 6 21. Hier wird der Tod als das letzte Ziel bestimmt, welches von einem Leben in der Sünde erreicht wird. Der leibliche Tod ist als ein einzelner Akt in einer Reihe von Geschicken gedacht, die alle unter den Gedanken des Todes gestellt werden. Demselben Gedanken begegnen wir 7 5, wo der Apostel darauf hinweist, dass die im Dienst der Sünde stehenden Leidenschaften, so lange fleischliches Leben die Herrschaft übt, in den Gliedern eine Wirksamkeit üben, deren Tendenz darauf gerichtet ist, dem Tode Frucht zu bringen, ebenso 8 2, wo ἁμαρτία und θάνατος als ein zusammengehöriges Ganzes erscheinen. Dagegen erkennen wir in dem Urteil des Apostels, dass der Leib wegen der Sünde dem Tode verfallen ist 8 10, eine Beschränkung des Begriffs des Todes auf den Vorgang des leiblichen Ablebens.

In diesen Gedankengang muss auch der Abschnitt 8 19–25 hineingestellt werden. Denn, obwohl gegenwärtig die Ausleger darin überein zu stimmen scheinen, dass der Apostel hier eine Verherrlichung des Naturlebens als Gegenstand der Hoffnung darstelle, vermag ich doch nicht, mich dieser Deutung anzuschliessen. Dass die Tierwelt die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes empfangen werde, ist ein Gedanke, der, wie in sich unmöglich, so auch im Gedankenkreis des Apostels keinen Raum hat (V. 21). Auch die Bestimmung des Vorzugs der Christen, die Erstlinge des Geistes zu besitzen, weist auf die nichtchristliche Welt hin, die dieser Gabe entbehrt. Wenn Paulus gegenüberstellt auf der einen Seite πᾶσα ἡ κτίσις, auf der andern καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, so hat er nicht Christen und Tiere kontrastieren wollen. Der Gedanke des Apostels ist ein anderer. Er richtet seinen Blick hier auf die υἱοὶ θεοῦ, auf die Christen, dort auf die noch nicht erlöste Menschenwelt. Diese nennt er nicht wie sonst κόσμος, sondern κτίσις, weil er sie nicht sowohl nach ihrer ethischen Bestimmtheit charakterisieren, als vielmehr die Eigenthümlichkeit ihres Abhängigkeitsverhältnisses von Gott bezeichnen will. Da sie nicht als τέκνα, als υἱοὶ, mit Gott als ihrem Vater verbunden sind, so ist ihre Beziehung zu Gott nur eine solche,

wie sie durch die Schöpfung gesetzt ist. Sie kommt nur als Schöpfung in Betracht. Die unerlöste Menschheit wird nun hier dargestellt, wie sie unter dem Druck der Leiden steht. Ist doch der Ausgangspunkt des ganzen Abschnitts der Gedanke, dass die *παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* im Hinblick auf die *μέλλουσα δόξα* gering gewertet werden müssen. Diese Leiden hören auf mit dem Augenblick, in welchem die *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* eintritt. Die unerlöste Menschheit, indem sie sich nach Befreiung von dem auf ihr lastenden Druck sehnt, sehnt sich daher nach dem Zeitpunkt, in welchem die Offenbarung der Kinder Gottes stattfindet. Sie ist sich nicht der Bedingungen bewusst, an welche diese Befreiung geknüpft ist: aber dies hindert nicht, dass die Sehnsucht nach Entlastung, die nichts Anderes ist als das unbewusste Verlangen nach der Verherrlichung, die den Kindern Gottes bereitet ist, ihre Seele erfüllt. Ein schmerzliches Sehnen nach dem Zustand, dessen die Kinder Gottes gewiss sind, bewegt sie. Was *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν θεοῦ* ist, ist auch für sie Gegenstand sehnenden Verlangens. Und das ist nicht befremdlich. Ist sie doch der *ματαιότης* unterworfen, der Bestandlosigkeit, der Vergänglichkeit! Nicht infolge freier Entschliessungen der einzelnen Subjekte, welche die *κτίσις* bilden, ist dies geschehen, sondern als ein Verhängnis durch Gottes Fügung lastet die *ματαιότης* auf der *κτίσις*; wie ja Paulus Röm 5 14 ausspricht: *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐν τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ.* Dies Verhängnis ist aber kein definitives, sondern vielmehr, weil ein provisorisches, so geartet, dass für die Hoffnung Raum bleibt. Denn die bis jetzt noch nicht erlöste Menschenwelt, die als solche nur im Verhältnis der *κτίσις* zu Gott steht, soll von der *δουλεία τῆς φθορᾶς*, von der Unterwerfung unter das Geschick der Vergänglichkeit, die von dem Menschen als Ebenbilde Gottes nur als Knechtschaft empfunden werden kann, befreit werden und sich zur Freiheit, welche in der Herrlichkeit der Kinder Gottes beschlossen ist, erheben. Diese Hoffnung ist in dem Seufzen und in den Wehen der unerlösten Menschheit wirksam bis zu dem gegenwärtigen Augenblick, in dem für die Erlösung von der *δουλεία τῆς φθορᾶς* in denen die Vorbedingungen beschafft worden sind, welche sich der Erlösung erschliessen. Aber auch die Erlösten seufzen; denn, obwohl sie des Geistes Erstlinge empfangen haben, lastet doch auch auf ihnen der Druck der *φθορά*. Ist die Gotteskindschaft ethisch in ihnen verwirklicht, sind sie Kinder Gottes in Beziehung auf ihr inneres

Wesen geworden, so doch noch nicht hinsichtlich ihrer Erscheinung, nach ihrer Naturseite. Insofern ist auch für sie noch die *υἱοθεσία* Gegenstand der Erwartung.

Unser Abschnitt ist eine Parallele zu 11 32: *συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ*. Hier das umfassende Verhängnis der *ἀπείθεια* zum Zweck der Offenbarung des göttlichen *ἔλεος*, dort das umfassende Verhängnis der *φθορά* zum Zweck der Offenbarung der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Zugleich werden wir an die Worte des Apostels I Cor 15 26 erinnert: *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος*. Dass der leibliche Tod Folge der Sünde ist, wird an unserer Stelle zwar nicht ausgesprochen, bildet aber die stillschweigende Voraussetzung.

Ist nun auch der leibliche Tod für Paulus in der Gestalt, in welcher er thatsächlich in der Menschheit waltet, Folge der Sünde, so ist damit doch nicht ausgeschlossen, dass der Christ aus demselben siegreich hervorgeht und seine Schrecken überwindet. Auch der Tod kann ihn nicht von der in Christus offenbar gewordenen Liebe Gottes scheiden (8 38 39). Ja, da der Tod, indem er aus dieser irdischen Sphäre, welche die Unmittelbarkeit der Gemeinschaft mit Christus hindert, uns hinaushebt, so ist er als *κέρδος*, als ein *κρεῖσσον*, anzusehen Phil 1 21 23; allerdings unter der Voraussetzung, die bei dem Apostel Paulus statthat, dass Christus den Inhalt aller ethischen Lebensbethätigungen bildet. Unter dieser Voraussetzung verwandeln sich für ihn auch die leiblichen Leiden, denen er um des Evangeliums willen unterworfen ist, zu einer Anteilnahme an den Leiden Christi, wird sein Märtyrertod gleichgeartet dem Tode Christi. Die Befähigung dazu verleiht die vom Auferstandenen ausgehende Lebenskraft 3 10. Die Gemeinschaft mit ihm, dem Auferstandenen, bildet den Inhalt des Lebens des Apostels, soll den Inhalt des inneren Lebens aller Christen bilden. Daraus ergiebt sich, dass dieselben ihr *πολίτευμα*, das bleibende Gemeinwesen, dem sie eingegliedert sind, nicht in dieser vergänglichen Welt besitzen, sondern im Himmel, von wo aus Christus kommen wird, um den jetzt der Niedrigkeit unterworfenen Leib der Gläubigen so umzugestalten, dass er dem Leibe der Herrlichkeit, der Christus eignet, gleichartig wird 3 20 21.

Wie wir gesehen haben, lösen sich in den Schriften des Apostels Paulus zwei Gedankengänge ab, der eine betrachtet den leiblichen Tod als einen Feind, der erst dann vernichtet wird, wenn die Vollendung des Reiches Gottes erreicht ist, der andere erwartet schon gegenwärtig eine Umwandlung des Todes für den

Gläubigen, durch welche er den Todescharakter verliert. Es ist die zweite Betrachtungsweise, welche im zweiten Briefe an den Timotheus festgehalten wird. Sagt Paulus I Cor 15 26 ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος, so gehört nach unserem Briefe 1 10 das καταργεῖν des Todes der Vergangenheit an. Christus hat in seiner geschichtlichen Erscheinung den Tod aufgehoben.

Fassen wir zusammen. Der Tod als sinnliches Ableben ist dem Apostel Paulus ein von Gott geordneter, nicht durch das Eintreten der Sünde bedingter, Vorgang. Dass derselbe nicht unmittelbar von dem Anziehen einer himmlischen, nicht aus irdischen, vergänglichen Stoffen gebildeten, Leiblichkeit begleitet ist, darin erkennt Paulus die Folge der Sünde. Doch ist der Verfall der leiblichen Kräfte, der, weil er nicht gleichzeitig mit der Aneignung der Kräfte einer himmlischen Leiblichkeit erfolgt, als solcher in die Erscheinung tritt, nur Bestandteil einer Reihe von Akten des menschlichen Verfalls überhaupt. Derselbe ergreift auch das psychische und ethische Leben, indem er es desorganisiert und so dem Untergang entgegen führt. Der Christ dagegen ist dieser Herrschaft des Todes entnommen. Zuerst in der ethischen, dann auch in der psychischen Sphäre. Die von dem auferstandenen Christus ausgehenden Lebenskräfte versetzen ihn in eine überirdische und unvergängliche Welt, in welcher er von den zerstörenden Mächten des Todes nicht erreicht wird. Der Gewalt der Sünde überlegen, dem Willen Gottes gehorsam, reift er zum ἀνὴρ τέλειος, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ Eph 4 13, Friede und Freude erfüllen sein Herz. Der Todesprozess ist innerhalb der ethisch-psychischen Sphäre aufgehoben und in einen Lebensprozess umgewandelt worden. In denselben wird auch das leibliche Leben hineingezogen; vorher Organ der Sünde, wird es nun Organ der Gerechtigkeit. So wird auch der Todescharakter des sinnlichen Ablebens abgestreift, dasselbe verwandelt sich in ein Entschlafen, in eine Auflösung des irdischen Organismus, welche die Bedingung für die vollkommene Gemeinschaft mit Christus bildet, in einen Übergang aus der Fremde zur Heimat des Vaterhauses. Auch im sinnlichen Ableben wird die Liebe Gottes erfahren. Doch hat jenes für die Christen hinsichtlich seines Verlaufs in der physisch-psychischen Sphäre die Gestalt bewahrt, welche es als Folge der Sünde erhalten hat; in dieser Beziehung bleibt ihm der Charakter des Todes. Es bleibt daher das sinnliche Ableben auch für den Christen, ein Vorgang, dem enthoben zu werden, er sich sehnt; ein schmerzliches Verhängnis, in das er eintreten muss, wenn er nicht, noch auf

Erden weilend, die mit der Parusie Christi sich vollziehende Verwandlung erlebt. Doch ist das sinnliche Ableben für den Christen nicht mehr Sündenstrafe. Denn, da der Christ prinzipiell den Sieg über die Sünde errungen hat, so hat damit der Tod für ihn den Stachel verloren. Wenn Paulus I Cor 15 55 ruft: *ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον*, und V. 57 hinzufügt: *τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, so wollen wir gewiss nicht leugnen, dass hier der Apostel die Zukunft als Gegenwart sieht, sich auf den eschatologischen Standpunkt stellt, aber wir dürfen auch nicht verkennen, dass er diese Zukunft schon in der Gegenwart wirksam weiss, wie ja V. 56: *τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος* uns in den gegenwärtigen Verlauf des christlichen Lebens versetzt. Wenn der Apostel I Cor 15 26 sagt: *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος*, so hat er die Gestalt des sinnlichen Ablebens als psychischen Vorgangs vor Augen, welche durch die Sünde hervorgebracht ist. Insofern ist der Tod auch für die Christen geblieben und wird erst aufgehoben, wenn der Abschluss aller irdischen Entwicklung erreicht ist. Nach allen andern Beziehungen dagegen hat das sinnliche Ableben für die Christen den Todescharakter verloren.

Fünftes Kapitel.

Die Bekehrung. Der Glaube.

Wenn wir uns jetzt, nachdem wir uns vergegenwärtigt haben, welche Fülle von Sünde, Schuld und Elend auf der Menschheit lastet, der Frage zuwenden, welche Beweggründe dieselbe veranlassen, sich dem Evangelium zu erschliessen, so zeigt sich, dass der Apostel Paulus diese Frage nur beantwortet hat, insofern die Juden in Betracht kommen. Das Gesetz hat Erkenntnis der Sünde hervorgebracht und die Sehnsucht nach Befreiung von dem Widerstreit zwischen dem *ἔσω ἄνθρωπος*, welcher mit dem Gesetz sympathisiert, und dem Gesetz der Sünde in den Gliedern. Indem sich Paulus lebendig zurückversetzt in diesen Widerstreit, der noch in seiner Seele nachzittert, hat er ausgerufen: *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος · τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου* (Röm. 7 22—24). Es ist das einzige Mal, dass er uns in das Seelenleben eines frommen Israeliten, der sich sehnsüchtig dem Evangelium entgegenbewegt, hineinschauen lässt. Wie es auch charakteristisch für den Apostel ist, dass wir dem Begriff *μετάνοια* so

spärlich begegnen. Der grosse Denker, der sich in die Heilswege Gottes versenkt, war nicht dazu geneigt, sein Gemütsleben blosszulegen. Er war auf das Objektive gerichtet, hatte aber nicht das Bedürfnis, seine subjektiven Erfahrungen darzustellen. Befremdlich aber bleibt es, dass es Paulus unterlässt, uns die Anknüpfungspunkte zu zeigen, die das Evangelium im heidnischen Bewusstsein findet. Hier ist eine Lücke. Wir hören, dass die Heiden nicht nach Gerechtigkeit streben — *ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην* Röm 9 30 —, dass ihr Herz verhärtet ist, dass sie ethisch stumpf geworden sind Eph 4 18 19, ohne ein in irgend welchem Masse wirksames Gottesbewusstsein, *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* Eph 2 12. Das auch in ihnen ursprünglich sich bethätigende religiöse und sittliche Bewusstsein haben sie niedergehalten und erstickt (Röm 1 18—32). Nun fehlen ja auch im Heidentum, wie Paulus bezeugt, nicht Persönlichkeiten, welche sich von der dasselbe als Ganzes beherrschenden Richtung relativ frei gehalten, die Stimme des Gewissens nicht betäubt, die daher auch, wenigstens innerhalb gewisser Grenzen, das Gesetz beobachtet haben (Röm 2 15); aber, dass gerade diese Heiden es waren, die Christen wurden, hören wir nicht. Der Apostel hebt ja gerade hervor: *ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβεν δικαιοσύνην*, er will gerade hervorheben, dass hier der Anknüpfungspunkt fehlte, der in Israel vorhanden war.

Daraus ergab sich die Notwendigkeit für Paulus, die Anknüpfungspunkte für das Evangelium in der Heidenwelt sich selbst zu bereiten.[1]) Er musste das verschüttete religiöse und sittliche Bewusstsein gleichsam erst ausgraben, das erstorbene erwecken. Und das hat er gethan; er hat die Thorheit des Polytheismus und des Idolenkults erwiesen und das Recht des Monotheismus, die Anbetung Gottes im Geist, erhärtet. Er hat durch Vergegenwärtigung der sittlichen Gräuel des heidnischen Lebenswandels, durch Berufung auf das Gewissen, durch Verkündigung der göttlichen Vergeltung die Grundlinien der sittlichen Lebensordnung vor Augen gehalten und das heidnische Bewusstsein für sie zu gewinnen gesucht.

Hatte er nun zugleich verkündigt, wie über alle *ἀσέβεια* und *ἀδικία* der Menschen die *ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ* offenbar wird, in dem religiösen und sittlichen Verfall des Heidentums ein Strafgericht Gottes sich vollzieht (Röm 1 18—32), so hatte er in den Gemütern, die sich seiner Predigt erschlossen, damit zugleich das

1) Vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1892. S. 98—103.

Verlangen geweckt, aus diesem mit dem Zorn Gottes belasteten Elend gerettet zu werden. Es konnte sich daran die Botschaft von Christus als dem Retter anschliessen. Es wird nicht bezweifelt werden können, dass Paulus den Gedanken der göttlichen Vergeltung, Gottes als Richters, des Zornes Gottes, in seiner grundlegenden Predigt in den Vordergrund gestellt hat — Röm 2 9 10 —; es war der einzige Weg, auf dem die Anknüpfungspunkte für das Evangelium auf heidnischem Boden beschafft werden konnten.[1]) Es ist ein Irrtum, vorauszusetzen, dass die grundlegende Verkündigung des Apostels Paulus „keinen vernunftmässig reflektierenden Unterbau, keine gedankenvollen Vermittlungen der kundgegebenen Vorgänge" enthielt, „dass gerade an seine Ideenlosigkeit die von ihm ausgehende Wirkung gebunden" war.[2]) Dies ist ebenso falsch, wie die Behauptung Holstens, dass das Christentum den Glauben als Funktion des theoretischen Bewusstseins hervorrufe.[3]) In Wirklichkeit war die grundlegende Predigt des Apostels durchaus nicht ideenlos, aber sie appellierte nicht an die theoretische, sondern an die praktische Vernunft und operierte mit Argumenten, die dem Gewissen evident werden konnten.

Der Eingang in die Gemeinschaft mit Gott und Christus vollzieht sich durch den Glauben. Er ist das Organ, durch welches der Christ in die unsichtbare, himmlische Welt eintritt und sich Gott in Christus so erschliesst, dass er in ihm wirken und sein kann. Durch Vermittlung des Glaubens wird Gott in Christus das bestimmende Prinzip des innern Lebens Gal 2 20. Erscheint hier der Glaube, insofern er bleibender Faktor des christlichen Bewusstseins ist, als zuständliche Bestimmtheit desselben und zwar als Erhebung zu Gott, als ethische Vereinigung mit ihm, so stellt sich der Glaube in einem anderen Lichte dar, insofern er ein einzelner Akt des Vertrauens ist. In dieser Beziehung ist Abrahams Vorbild der Massstab für die Beurteilung des Vorgangs,

---

1) Vgl. auch Akt 17 22—31. In der Rede auf dem Areopag Athens hat Paulus im religiösen Bewusstsein des hellenischen Heidentums einen positiven Anknüpfungspunkt gefunden, ein ungeklärtes Suchen nach dem wahren Gott. Dies entspricht, wie wir gesehen haben, den Urteilen des Apostels über den thatsächlichen Bestand des heidnischen religiösen Bewusstseins nicht, so dass es zweifelhaft bleiben muss, ob dieser Bestandteil der Rede geschichtliche Glaubwürdigkeit besitzt.

2) Joh. Müller, Das persönliche Christentum der Paulinischen Gemeinden. Leipzig 1898. S. 113.

3) Das Evangelium des Paulus. Thl. II. Berlin 1898. S. 113.

durch welchen der Christenstand erzeugt wird. *Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*, sagt Paulus 3 6 und bezeichnet also den Glauben, insofern er den Christenstand begründet, als einen Akt des Vertrauens. Durch diesen Glauben als Organ wird der Geist Gottes aufgenommen 3 14. Mit dem Glauben ist aber zugleich die Gotteskindschaft verbunden 3 26. Wenn Paulus 3 27 die Aneignung Christi an die Taufe knüpft, so ergiebt sich aus dem begründenden *γάρ*, dass er den Glauben und die Taufe als unlösbar mit einander verbundene Glieder eines Ganzen betrachtet, so dass er mit demselben Recht das Heilsgut als Erwerb des Glaubens oder der Taufe beurteilen kann. Indem sich der Gläubige der Taufe unterzieht, sich vor der Gemeinde zu Christus bekennt, wird der Glaube zur That. Durch diesen bekennenden Glauben, dieses Vertrauen zu der in Christus offenbaren Gnade Gottes, werden in dem Gläubigen die Bedingungen geschaffen, an welche die Zuerkennung der Gotteskindschaft geknüpft ist. Und nun empfängt er durch das Organ des Glaubens den Geist 4 6.[1])

Der Glaube ist nun aber nicht ein isolierter religiöser Akt, der sich nur in der freudigen Predigt des Evangeliums bezeugt (II Cor 4 13), sondern eine ethisch wirksame Kraft. Er ruft die Liebe hervor und ist in ihr wirksam. In der Liebe bezeugt sich die Energie des Glaubens 5 6.

Der Glaube, der in dem Entschluss, sich der Taufe zu unterziehen, also in einer That des Bekenntnisses, wirksam wird, empfängt die Zuerkennung der Gotteskindschaft. Die Gotteskinder erhalten den Geist mittelst des Glaubens. Dieser Glaube ruft die Liebe hervor, zugleich aber wird er Zuständlichkeit des Bewusstseins, stetige Beziehung auf Gott, Leben in Gott und Christus. In der Sphäre des Glaubens sich bewegend, ist der Christ für Gott und Christus, sind sie ihm gegenwärtig 2 20. Wer im Glaubensstande sich befindet, in ihm lebt Christus (II Cor 13 5).

Die Thatsache, dass die Mitteilung des Geistes erfolgt, nachdem durch den Glauben die Gotteskindschaft erworben ist, schliesst nicht aus, dass die Entstehung des Glaubens auch als Wirkung des Geistes Gottes beurteilt wird. Die aus dem Glauben kommende Predigt des Evangeliums ist durch den Geist Gottes erzeugt, und die Seelen, welche sich einer solchen Predigt erschliessen, erfahren in ihren Wirkungen die Macht dieses Geistes I Cor 2 4 5. Sie werden vom Geist Gottes überwältigt, treten in

1) Vgl. Gloel, Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Glaubens. Halle 1888. S. 148.

seine Machtsphäre ein, doch ist er für sie noch ein relativ fremdes Prinzip. Erst, wenn der Glaubensakt vollzogen ist, wird er das ihnen immanente Lebensprinzip.

Paulus beurteilt den Glauben als Vertrauensakt, durch welchen sich das Christ Werden vollzieht, zugleich als zuständliche ethische Bestimmtheit, in der das Christ Sein sich darstellt; er kennt aber auch den Glauben als gesteigerte Gewissheit des Sieges über alle Hindernisse, die sich dem Reiche Gottes entgegenstellen. In dieser Gestalt ist der Glaube eine Gabe, die nur einzelnen Christen zu teil wird 12 9 13 2. Das Mass des Glaubens in diesem Sinne ist nicht für jeden Christen ein gleiches (Röm 12 3).

Da der Glaube ein Vertrauen zu der Gnade Gottes in Jesu Christo ist, so schliesst er Vertrauen zu diesem in sich, als dem Vermittler der Gnade Gottes. Als solchen hat ihn nun Gott durch die Auferweckung von den Toten erwiesen. Wer diese leugnet, entwurzelt die Heilsmittlerschaft Christi. Zugleich würde dadurch die Ewigkeitshoffnung der Christen zerstört. Unsere *πίστις* wäre *ματαία* geworden, *κενή* 15 14 17. Unser Vertrauen zu Gott in Christus wäre als inhaltslos zu beurteilen; unfähig, die Hoffnungen zu begründen, die wir an dies Vertrauen knüpfen. Der Glaube erfasst nun aber Christus nicht in der ihm an sich jetzt eignenden Gestalt (*εἶδος*). So kann ihm wohl ein Sehen Christi zuerkannt werden, aber nur ein Sehen *δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*, nicht ein *βλέπειν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* (I Cor 13 12). So ist der Erdenwandel ein Wandel *διὰ πίστεως* II Cor 5 7. In dieser Begriffsbestimmung berührt sich hier Paulus mit Heb 11 1. Es ist nun vor allem der Brief an die Römer, welcher die centrale Bedeutung des Glaubens hervorhebt. Die *δικαιοσύνη θεοῦ* wird nur da offenbar, wo Glaube vorhanden ist (*ἐκ πίστεως*), und hat es darauf abgesehen, dass sie im Glauben angeeignet werde 1 17, sie vermittelt sich durch Glauben, und zwar durch Glauben an Christus 3 22. Die sühnende Wirkung seines Todes ist durch den Glauben vermittelt 3 25. Die Gottesordnung des neuen Bundes knüpft das Heil nicht an Werke, wie die des alten Bundes, sondern an den Glauben 3 27. Durch den Glauben, ohne Werke des Gesetzes, wird der Mensch gerechtfertigt 3 28. Und dieser Glaube ist Vertrauen zu Gott 4 3 17. Der Inhalt dieses Glaubens ist der Wille Gottes, den Gottlosen zu rechtfertigen. Der Glaube wird von Gott als Gerechtigkeit angerechnet 4 5. Da nun dieser Wille Gottes das Ziel aller Verheissungen bildet, diese schliesslich durch jenes bedingt sind, wenn sie auch unmittelbar

einen anderen Gegenstand haben, so kann Paulus sagen, dass Abraham sein Vertrauen zu Gott, dass ihm trotz seines und der Sarah hohen Alters ein Sohn werde geboren werden, als Gerechtigkeit angerechnet sei 4 22. Denn Isaaks Geburt war ein Moment in der Gnadenordnung, die in der Rechtfertigung des ἀσεβὴς ihren vollendenden Abschluss erreicht hat. Wie auch Paulus mit Rücksicht auf die Zusammengehörigkeit aller Faktoren, welche den Heilsratschluss Gottes konstituieren die Rechtfertigung an das Vertrauen zu dem Gott bindet, der Jesus von den Toten erweckt hat, an das Vertrauen auf die Thatsache, welche unsere δικαίωσις vermittelt 4 24 25 10 9. Dies Vertrauen ist eine ethische That, sie geht aus der καρδία hervor 10 6 8 9 10. Nimmt man daran Anstoss, dass Paulus den Glauben auf geschichtliche Thatsachen bezieht, besonders auf die Auferstehung Christi vgl. I Cor 15 17, so vergisst man, dass der Glaube zum Gegenstand Gott hat, insofern er sich in der Heilsgeschichte bezeugt und in ihr seinen Heilswillen vollbracht hat. Daher ist die centrale Thatsache der Heilsgeschichte, die Auferstehung Christi, Glaubensgegenstand. Nur in der Heilsgeschichte ist Gott als Gott des Heils erkennbar. Wie nun Paulus in der Objektbestimmung des Glaubens, ohne die Einheitlichkeit der Gesamtbetrachtung aufzuheben, doch nicht die gleiche Formulierung derselben festhält, so wendet er auch den Begriff des Glaubens nach seiner subjektiven Zuständlichkeit auf alle Stadien an, die derselbe durchläuft. Ist er, nach seinem Centrum beurteilt, ein zuversichtliches Vertrauen zu der Gnade Gottes in Christus, so fallen doch auch unter den Begriff des Glaubens die durch jenes zuversichtliche Vertrauen mitgesetzten religiösen und sittlichen Gewissheiten, sei es, dass dieselben als begleitende, sei es, dass sie als notwendige Folgezustände des Glaubens eintreten.

Es ist diese Betrachtungsweise, zu der uns das 14. Kapitel des Römerbriefes nötigt. Der ἀσθενῶν τῇ πίστει, von dem V. 1 redet, ist nicht eine Persönlichkeit, deren Vertrauen zur Gnade Gottes in Christus gering war, und der andere, von dem Paulus aussagt, πιστεύει φαγεῖν, zeichnete sich nicht durch Stärke dieses Vertrauens aus. Wohl aber interpretierte der eine die ihm durch Christus zu teil gewordene Gnade Gottes so, dass dieselbe für ihn die Erlaubnis einschloss, alle Speise zu geniessen, während der andere dieselbe Gnade so deutete, dass sie ihm diesen Genuss versagte. Es handelte sich um eine entgegengesetzte Beurteilung der sittlichen Berechtigungen, die in demselben Glaubensinhalt ihre Begründung suchten. Dieser Gegensatz wurzelte hier in einer

ängstlichen Scheu, sich sittlich zu beflecken, dort in dem Bewusstsein der Unabhängigkeit des Heilslebens von dem Genuss leiblicher Speisen. Und dies freiere wie jenes engere Bewusstsein vermittelten sich durch den Gegensatz sittlicher Gesamturteile des erkennenden Geistes. Da aber der zu Grunde liegende Impuls von dem Vertrauen zur Gnade Gottes in Christus hier wie dort ausging und sich die religiöse Bedingtheit des verschiedenen sittlichen Handelns auch in der Gewissheit zeigte, die dem religiösen Vertrauen eignet, so konnte Paulus die religiöse Zuständlichkeit, von der das sittliche Handeln beider Teile erfüllt war, als πίστις bezeichnen. Auf diese religiös bedingte Gewissheit im sittlichen Handeln legt er den grössten Wert. Jene verleiht diesem seine Berechtigung. Sie ist das Erkennungszeichen seines Ursprungs. Deshalb fordert Paulus: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω (V. 5). Die πίστις ist für den Apostel hier weder das Heilsvertrauen zu Gott, noch die Gewissheit des sittlichen Handelns im Allgemeinen, sondern sie ist diese nur in ihrer Bedingtheit durch jenes. Daher verlangt Paulus, wie jemand auch immer auf dem strittigen Gebiete sich verhalte, dass der massgebende Beweggrund seines Verhaltens die Ehrung des Herrn sein solle. Ihm gehören wir an im Leben und Sterben, ihm sollen wir im Leben und Sterben dienen. Essen oder Nichtessen, welche Entscheidung wir auch treffen, soll eine Bethätigung unseres im Vertrauen gesetzten Verhältnisses zu Christus sein, und die diesem eignende Gewissheit soll auch in jenem Verhalten uns begleiten, in ihm fortwirken. Die πίστις als Heilsgewissheit hat sich dann umgesetzt in Gewissheit der Rechtbeschaffenheit des sittlichen Handelns. Nur, wenn uns eine solche Gewissheit erfüllt, sind wir in der Lage, uns vor dem Richterstuhl Gottes zu rechtfertigen (V. 6–12). Denn die subjektive sittliche Beurteilung bestimmt den Wert des Handelns. Alles hängt daher davon ab, ob wir in der Gewissheit handeln, unserer Gemeinschaft mit Gott in Christus zu entsprechen (V. 14). Wenn wir ohne diese Gewissheit handeln, wenn wir, indem wir handeln, zweifelhaft bleiben, ob dies unser Handeln unserer Gemeinschaft mit Gott in Christus gemäss ist, so sind wir von Gott in dieser Beziehung verurteilt, weil wir mit dem Gesetz des christlichen Wandels, das von uns fordert, in jeder Thätigkeit unsere Gemeinschaft mit Christus zu bewähren, in Widerspruch getreten sind. Es fehlt uns dann die Gewissheit, dass wir, subjektiv geurteilt, aus dieser Gemeinschaft heraus unser Handeln bestimmt haben. Unser Han-

deln ist dann nicht im Sinne des christlichen Ethos normiert; und, da wir wissen, dass dies geschehen soll, müssen wir uns selbst verurteilen. In dieser Selbstverurteilung bezeugt sich aber die Verurteilung Gottes. Auf der anderen Seite ist der selig zu preisen, der in der Entscheidung über sein Handeln von einer Gewissheit erfüllt ist, die ihn jeglicher Selbstverurteilung enthebt (V. 22 23).

Gewissheit ist ein charakteristisches Merkmal des Glaubens. Gilt ihm dasselbe in seiner sittlichen Auswirkung, so vor allem in seiner unmittelbar religiösen Gestalt. Freude, Friede, Hoffnung sind seine unzertrennlichen Begleiter (15 13). So ist der Glaube wohl befestigt (Col 2 5), gekräftigt (Col 2 7).

Eine besondere Beachtung nehmen 1 5 und 16 26 in Anspruch. Nicht, als ob hier πίστις eine eigentümliche Bedeutung erhielte. Dies ist nicht der Fall. Aber die Verbindung mit ὑπακοή stellt die πίστις in eine besondere Beleuchtung. Wir verstehen den Genetiv epexegetisch. Im Glaubensakt vollzieht sich unser Gehorsam gegen Gott. Die Heilsoffenbarung Gottes in Christus nimmt unsere vertrauensvolle Zuwendung zu ihr in Anspruch. Sie fordert von uns Vertrauen, daher erweisen wir ihr Gehorsam, indem wir ihrer Vertrauensforderung Genüge leisten. Die πίστις ist das Eingehen auf die göttliche Gnadenordnung, eine Anerkennung derselben, die dadurch thatsächlich erfolgt, dass wir unser Vertrauen auf sie setzen vgl. auch 10 3 16. Wenn nun Paulus 6 17 Gott dankt, dass die Römer dem τύπος διδαχῆς Gehorsam geleistet haben, dem sie zugeführt wurden, so dürfen wir den Apostel nicht so verstehen, dass der Begriff τύπος διδαχῆς ein Äquivalent des Begriffs πίστις sei. Der Gehorsam gegen die Lehrgestalt, die Paulus den Römern dargeboten hat, ist diesen das Mittel geworden, zur πίστις zu gelangen, und durch die πίστις zur ὑπακοή gegen Gott (V. 16). Es ist alles Glaubensleben an eine Lehrunterweisung gebunden, die Gehorsam findet. Gewiss hat ein solcher Gehorsam nur dann ethischen Wert, wenn er in einer religiösen Erfahrung wurzelt, die der Wahrheit des Gelehrten gewiss macht. Diese Erfahrung ist der werdende Glaube. Aber der werdende Glaube schliesst das Vertrauen zur Autorität des Lehrers in sich. Nur der gereifte Glaube wird frei von der Autorität des Lehrers. Paulus dankt Gott, dass die Römer, wenn sie auch nicht unmittelbar von ihm das Evangelium empfangen haben, doch der von ihm vertretenen Lehrgestalt gefolgt sind, der Pädagogie zum Glauben, zu der Gott ihn berufen hatte.

Der Glaube ist nun aber für den Apostel auch ein Akt, in welchem sich der Christ das Leben Christi aneignet, in sich nachbildet. Da Paulus mit dem Begriff πίστις alle Stadien in der Entwicklung des Glaubens bezeichnet, die Momente seines Werdens, Begleiterscheinungen, Auswirkungen, so kann es uns nicht befremden, dass er auch die im Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christus begründete Lebensgemeinschaft mit ihm in ihrem Verlauf wie in ihrer wesentlichen Vollziehung als Bethätigung des Glaubens betrachtet. Wenn daher die Taufe von Paulus als eine Teilnahme am Begräbnis sowie an der Auferstehung Christi beurteilt wird, so vermittelt sich diese Teilnahme für ihn nicht durch die Taufe als solche, sondern durch den Akt des Glaubens, der diese Handlung begleitet, einen Akt, der durch die ἐνέργεια Gottes hervorgebracht wird (Col 2 12, Eph 3 17, Phil 3 9 10 12.)[1])

Ist nun der Glaube als das Organ beurteilt, durch welches wir aneignende Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus unterhalten, so ist das Vertrauen zu Gott in Christus ein Moment des Glaubens und kann als solches, als Teil, von dem Glauben als einem Ganzen unterschieden werden. So Eph 3 12. Der von uns zur Geltung gebrachten Voraussetzung, dass Paulus alle einzelnen Zuständlichkeiten, die mit dem Glauben als Vertrauen in innerem Zusammenhange stehen, in dem Begriff des Glaubens zusammenfasst, so dass sogar das Vertrauen, obwohl der konstitutive Faktor, doch als Moment des Glaubens erscheinen kann, würde es nicht widersprechen, dass Paulus gelegentlich auch den objektiven Inhalt des Glaubens, nicht losgelöst von seiner Aneignung durch das Subjekt, aber doch stark accentuiert, als Glauben bezeichnet habe. Auf diese Möglichkeit weist uns 4 5 6; denn, wenn hier die Gemeingüter der Christenheit aufgewiesen werden, durch welche sie zu einem von einem Geiste beseelten Leib verbunden ist, und als solche εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς θεὸς genannt werden, so liegt es nahe, hier an objektive Faktoren, nicht an subjektive Zuständlichkeiten zu gedenken. Doch lässt sich diese Deutung nicht aufrecht erhalten. Denn die Gegenstände des Glaubens sind in εἷς κύριος, εἷς θεὸς genannt. Nicht in ihrer an sich seienden Realität, sondern als Glaubensinhalt bilden sie ja die Einheit, welche die Gemeinde zu einem Ganzen zusammenschliesst. Dies entscheidet auch gegen die Begriffsbestimmung von πίστις als

1) Hier ist weiter ausgeführt, was der Brief an die Galater 2 20 schon ausgesprochen hat.

Glaubenslehre, abgesehen davon, dass sie weder im Epheserbrief noch in den genuinen Paulinischen Briefen überhaupt einen Anknüpfungspunkt hat. Der Inhalt der Glaubenslehre wäre schon vorher bezeichnet. Der Verfasser hätte den grossen Stil, den er hier anwendet, verlassen, den Eindruck, den er hervorgebracht, gleichsam mutwillig zerstört, wenn er neben ἓν σῶμα, ἓν πνεῦμα, ἓν βάπτισμα, εἷς κύριος, εἷς θεὸς gleichgeordnet hätte die explicierte Glaubenslehre über diese Realitäten. So bleiben wir auch hier dabei stehen, in πίστις die subjektive Zuständlichkeit, oder richtiger den subjektiven Akt, zu erkennen, welcher diese Realitäten aneignet. Wir sind dazu auch dadurch berechtigt, dass der Apostel 4 4 die μία ἐλπὶς nennt, durch welche sich unsere κλῆσις vermittelt. Auch Phil 1 27 nötigt uns nicht, in πίστις eine Bezeichnung des objektiven Inhalts des Glaubens zu sehen. Der objektive Inhalt ist in der näheren Bestimmung τοῦ εὐαγγελίου enthalten. Der Apostel hätte, ohne den Sinn seiner Gedanken zu ändern, auch schreiben können: τῷ εὐαγγελίῳ, εἰς ὃ πιστεύετε. Es ist eine weitere Entwicklung der ursprünglich Paulinischen Gedankenbildung, wenn in den Pastoralbriefen πίστις freilich nicht die Glaubenslehre, aber doch die im Glauben angeeignete Heilswahrheit bezeichnet, das objektive und subjektive Moment zusammenfasst. Doch auch hier begegnen wir echt Paulinischer Begriffsbestimmung des Glaubens, wie I Tim 1 4, wo die οἰκονομία θεοῦ als Objekt von der sie aneignenden πίστις unterschieden wird, wie 3 9 das μυστήριον von der πίστις, 4 6 die λόγοι von der πίστις. Dagegen ist 4 1 πίστις Bezeichnung des Glaubens wie des Glaubensinhalts, ebenso 6 21, während 6 10 die πίστις als subjektive ethische Qualität meint, da hier die Abirrung vom Glauben in einen Kausalzusammenhang mit der φιλαργυρία gesetzt wird.

So wird auch 1 5 die πίστις rein ethisch gewertet, indem sie als πίστις ἀνυπόκριτος zugleich mit der καθαρὰ καρδία und der συνείδησις ἀγαθὴ als Wurzel der ἀγάπη erscheint, vgl. ferner 1 14 1 19 2 15 3 13 4 12 5 8 5 12[1]) 6 11 12. Doch ist für unsern Brief der Gebrauch des Begriffs πιστὸς als Zusammenfassung des subjektiven und objektiven Faktors charakteristisch, so 4 3 10 12 5 16 6 2. Auch im zweiten Brief an den Timotheus wird der Glaube als ethische Qualität gewertet, wie 1 5 13 2 13 2 22 3 8 10 15 4 7, nur 2 18 bezeichnet πίστις die im Glauben angeeignete Heilswahrheit, die ἀλήθεια, insofern sie vom Subjekt ergriffen ist. Auch der Brief an

1) Die πρώτη πίστις bezeichnet die ursprüngliche Energie des Glaubens. Der Glaube ist als ethische Kraft beurteilt.

den Titus beurteilt den Glauben als subjektive Bestimmtheit des Christen, wie 1 1 3 15; aber auch er wendet diesen Begriff an, um die Heilswahrheit als subjektiv angeeignete zu bezeichnen und so, dass der objektive Faktor überwiegend in das Auge gefasst ist, so 1 4 13 2 2.

Wir sehen, für den Apostel Paulus hat der Begriff πίστις eine sehr umfassende Bedeutung. Er bezeichnet die subjektive Bestimmtheit, durch welche wir in die gnadenreiche Gemeinschaft mit Gott in Christus eintreten, dieselbe bewahren und bethätigen. Der Glaube ist daher prinzipiell Vertrauen zu Gott und zwar Vertrauen zu seiner das Heil schaffenden Gnade. Da diese aber auch da, wo sich ihre Verheissungen auf einen Gegenstand beziehen, der unmittelbar dem äusseren Verlauf geschichtlicher Entwicklung angehört, schliesslich auf die Heilsgabe Gottes in Christus hinzielt, so wird der Glaube, d. h. das Vertrauen auf jegliche Verheissung Gottes, welche als der definitiven Bereitung des Heils dienend betrachtet werden kann, dem Glauben an die in Christi Werk vollkommen erschlossene Heilsgnade gleichgestellt. Wird die Gemeinschaft mit Gott in Christus durch den Glauben als Vertrauen begründet, so wird dieselbe durch den Glauben als stete Aneignung des in Christus uns offenbaren Lebens Gottes bewahrt. Diese Aneignung schliesst Vertrauensakte in sich, erschöpft sich aber nicht in ihnen. Sie gestaltet das eigene Leben zu einem Nachbilde des Lebens Christi. Charakteristisch ist für den Glauben die ihn begleitende Gewissheit, die aber nicht bei jedem Christen dieselbe Intensivität besitzt. Indem nun unser sittliches Verhalten eine Bethätigung unserer durch den Glauben vermittelten Gemeinschaft mit Gott in Christus ist, so muss auch jenes von der Gewissheit erfüllt sein, welche dieser eigen ist. Als Vertrauen zu Christus ist der Glaube ein Akt des Gehorsams gegen die Gnadenordnung Gottes, welche dies Vertrauen in Anspruch nimmt. Insofern die Taufe ein Bekenntnis zu Christus ist, muss sie als Glaubensthat beurteilt werden. Sie ist aber nicht bloss Glaubensthat, sondern auch Vermittelung des Empfangs des heiligen Geistes. Weil sie jenes ist, ist sie auch dieses, und um dieses beides willen Begründung des neuen Lebens.

Sechstes Kapitel.

Das neue Leben.

Die Taufe als Beginn des neuen Lebens charakterisiert Paulus im Brief an die Römer 6 3 u. d. f. Durch dieselbe wird eine Gemeinschaft des Täuflings mit Christus und zwar mit seinem Tode, wie derselbe durch sein Begräbnis als thatsächlich eingetreten bezeugt ist, und seiner Auferstehung hergestellt. Diese Gemeinschaft schliesst in sich die Erfahrung eines Todes, d. h. des Entnommenseins aus der Sphäre der Sünde, auf welche eine Neubelebung folgt, die als Analogie der Auferstehung Christi zu betrachten ist, und die als Zweck des vorangegangenen Sterbens beurteilt werden muss.

Christus nämlich war während seines irdischen Lebens den Einwirkungen der Sünde insofern ausgesetzt, als er denselben leidentlich unterworfen war. Dieser Herrschergewalt der Sünde ist er durch seinen Tod ein für alle Male entzogen. Fortan ist sein Leben ausschliesslich ein Leben für Gott geworden, in dem Sinne, dass Bestimmungsgründe für Wollen und Thun, die aus der Zugehörigkeit zu einer Welt entspringen, in welcher die Sünde waltet, nicht mehr vorhanden sind.

Diese Analogie des Todes und der Auferstehung Christi spiegelt sich in der Erfahrung des Getauften. Der alte Mensch in ihm ist mit Christus gekreuzigt, damit dadurch der Leib, welcher der Macht der Sünde unterstellt ist, unwirksam gemacht und das Ziel eines Lebensstandes erreicht werde, in welchem für Sündendienst nicht mehr Raum ist. Die Rechtsansprüche der Sünde auf den, welcher ihr gestorben ist, sind erloschen. Dies Ausscheiden aus der Sphäre der Sünde seitens des Getauften ist nun aber als eine prinzipielle zu beurteilen; teils als eine ideale, insofern sich der Täufling zu der Lebensgemeinschaft mit Christus verpflichtet, teils als eine reale, insofern der Täufling den heiligen Geist empfängt, der ihn zu der Verwirklichung der übernommenen Verpflichtungen befähigt. In der einen wie in der anderen Beziehung ist der Glaube des Täuflings vorausgesetzt. Da es sich in der Taufe um eine prinzipielle Neubegründung des ethischen Lebens handelt, so ist dieselbe als eine Erfahrung zu beurteilen, die nur unter der Bedingung einer ihr gemässen ethischen Thätigkeit des Getauften Wert gewinnt. Daher denn mit dem zwölften Verse den Aussagen über den durch die Taufe begründeten ethischen Stand Imperative folgen, welche die durch die Taufe gesetzten Aufgaben vergegenwärtigen. Um denselben zu genügen, müssen die Getauften immer

vor Augen haben, wozu sie sich durch die Taufe verpflichtet haben, und wozu sie durch dieselbe befähigt wurden.

Ist die Sünde prinzipiell, ideell und reell, für den Christen aufgehoben, so ist er verpflichtet, in allen Bethätigungen des ethischen Lebens diese Befreiung von der Sünde zu bewähren. Er muss sich selbst schlechthin nur in den Dienst Gottes stellen. Und da sich die ethische Selbstdarstellung durch ein Handeln vermittelt, das durch die Leiblichkeit vollzogen wird, so stellt sich der Christ thatsächlich in den Dienst Gottes, indem er seinen leiblichen Organismus zum Werkzeug des Dienstes Gottes weiht. Es ist daher für ihn ausgeschlossen, dem Begierdeleben, das von der Leiblichkeit seinen Ausgang nimmt, zu gehorchen; denn das hiesse, der Sünde Herrenrecht zuerkennen. Das bedeutete auch eine Selbsterniedrigung, ein Herabsteigen von der erreichten Höhe, da die Leiblichkeit eine den Tode geweihte, vergängliche Erscheinungsgestalt bildet (6 12–19). Wird dagegen die Leiblichkeit in den Dienst Gottes und damit der Gerechtigkeit gestellt, so entsteht eine sittliche Entwicklung, deren Ergebnis Heiligkeit[1]) und ewiges Leben bildet, jene als unausbleiblicher Erfolg, dieses als ein Ende, das als göttliche Gnadengabe erwartet wird 6 19–23; eine Entwicklung, für die es charakteristisch ist, dass sie ein *δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος* darstellt 7 6.

Von der Taufe, d. h. von dem die äussere Handlung begleitenden inneren Vorgang, der Erfüllung mit dem heiligen Geiste, für welchen sich der in der Taufe bekennende Glaube erschliesst, nimmt diese Entwicklung den Ausgang. Der Geist wird bestimmendes sittliches Prinzip, *νόμος*, und teilt denen *ζωὴ* mit, welche sich von ihm leiten lassen. So wird es den Christen ermöglicht, gemäss den Impulsen des Geistes zu wandeln und die Rechtsforderungen des Gesetzes zu erfüllen. Es ist der Geist, der ihrem Sinnen und Trachten Inhalt giebt. Mit der Verfolgung dieser Willensrichtung ist *ζωὴ* und *εἰρήνη* unmittelbar verbunden. Doch liegt es in der Hand freier Entschliessung, ob die in der Taufe stattgehabte Erfüllung mit dem heiligen Geiste zu einem stetigen Wohnen desselben im Christen wird. Derselbe kann sich der Einwirkung des Geistes entziehen. Dann weicht der Geist von ihm. Nur, wenn er seiner Stimme folgt, bleibt er in ihm. In diesem

1) *ἁγιασμὸς* heisst sowohl Heiligung als Heiligkeit. Der Zusammenhang muss über die Bedeutung entscheiden. Da hier der *ἁγιασμὸς* V. 19 und V. 22 als Ziel des Dienstes gegen Gott und die Gerechtigkeit erscheint, haben wir die Bedeutung „Heiligkeit" vorgezogen.

letzteren Falle entsteht nun durch das πνεῦμα Gottes, das in dem Christen wirksam ist, in ihm selbst πνεῦμα, eine ethische Qualität, welche der Qualität Gottes wesensverwandt ist.[1]) Diesem πνεῦμα eignet als immanente Bestimmtheit δικαιοσύνη und deshalb auch ζωή. Doch ist dies πνεῦμα nicht zu denken als autonom, sondern als theonom. Wie es geworden ist, was es ist, durch die Einwirkung des Geistes Gottes auf das ethische Leben des Christen, so bleibt es auch nur, was es ist, dadurch, dass sich das Subjekt stetig zu Gott hinwendet und sich von seinem Geist leiten lässt. Nun wird aber der Christ in seinem neuen pneumatischen Lebensbestande durch das σῶμα bedroht und gefährdet, welches das Organ der Sünde ist, daher denn der Christ freilich nicht das σῶμα, wohl aber die sündigen Praktiken, in deren Dienst es sich stellt, ertöten muss 8 1–13. Diesem negativen Verhalten gegenüber den

---

1) Paulus verwendet den Begriff πνεῦμα in einem dreifachen Sinne. Er bezeichnet damit erstens einen Bestandteil der ursprünglichen Ausstattung des Menschen und zwar das Organ der intellektuellen Funktionen, so I Cor 2 11 5 5 7 34 II Cor 7 1 13 Röm 8 16. Er betrachtet das πνεῦμα ferner als das Organ sittlicher Bestrebungen, dies Wort in dem umfassenden Sinne genommen, in dem es sittlich gute und sittlich böse Tendenzen in sich schliesst; so kennt der Apostel ein πνεῦμα τοῦ κόσμου I Cor 2 12 vgl. ferner Phil 1 27. Endlich erscheint das πνεῦμα als das Organ des sittlich guten Handelns. Dazu ist das πνεῦμα durch die Einwirkung des Geistes Gottes, seine Einwohnung, gestaltet worden, vgl. I Cor 2 12 6 19 Röm 8 9 11 14 15 Phil 3 3 Gal 4 6 Gal 5 16 17 Eph 4 30. Da diese Einwirkung des göttlichen Geistes durch die Einwirkung Christi vermittelt ist, wird die Einwohnung des göttlichen Geistes auch als Einwohnung des Geistes Christi bestimmt Röm 8 9. Diese Einwohnung ist nun aber vom Apostel nicht so gedacht, dass der menschliche Geist nur vom göttlichen Geist Impulse empfängt, aber seine unterschiedene Eigenart bewahrt, sondern so, dass der Geist Gottes den Geist des Christen umartet. Der Geist des Christen nimmt die Art des göttlichen Geistes an, so dass des Christen eigener Geist dem göttlichen Geiste verwandt wird. Der Christ wird infolge dessen geistartig, πνευματικός I Cor 2 12–16; wie ja Christus Geist ist, ganz darin aufgeht, als Prinzip des sittlich Guten in seiner Menschheit zu wirken II Cor 3 17 I Cor 15 45.

Die drei unterschiedenen Verwendungen des Begriffs πνεῦμα liegen nun nicht aus einander. Denn das Organ der intellektuellen Funktionen ist als solches auch das Organ der sittlichen Interessen, und diese entsprechen der Norm des sittlichen Handelns nur als sittlich gute Interessen. Der Apostel betrachtet das Intellektuelle als Basis des Ethischen und das Ethische als Basis des sittlich Guten. Das Pneuma durchläuft Entwicklungsstufen, die vollendende erreicht es durch die Einwirkung Christi.

Es ist diese, an welche der Apostel denkt, wenn er das Pneuma als Prinzip des sittlichen Handelns charakterisiert.

Tendenzen des Leibes geht ein positives zur Seite, indem der Christ dasselbe in den Dienst Gottes stellt. Dieser bildet die bleibende Erfüllung der Dankopfer, die das alttestamentliche Gesetz fordert. Er überbietet diese an Wert. Dort stirbt das Opfertier, hier bewahrt der als Opfer Dargebrachte das Leben; dort wird das Opfer Gott geweiht und ihm gefällig, weil und insofern es den rituellen Opferbestimmungen des Gesetzes genügt, hier, weil und insofern das Opfer das Ergebnis sittlicher That ist; dort vollzieht sich das Opfer in äusseren Begehungen, hier in geistiger, innerer Bethätigung. Dort ist es Bewährung des Gehorsams gegen das Gesetz, hier die Offenbarung der Dankbarkeit gegen die erfahrenen Erweise der göttlichen Barmherzigkeit. So entsteht eine Gestaltung des sittlichen Lebens, durch welche der Christ prinzipiell von den ethischen Lebensformen unterschieden und geschieden wird, welche für die ausserchristliche Welt massgebend sind. Er gehört der Daseinssphäre, in der diese lebt, nicht mehr an (vgl. Gal 1 4 Eph 2 2). Doch liegt die Gefahr ihm nahe, dass er in dieselbe zurückfalle. Daher er allen Versuchungen, die an ihn herantreten, sich dem in der verlassenen Welt gültigen Typus zu assimilieren, Widerstand leisten soll. Eine Aufgabe, die nur unter der Voraussetzung gelöst werden kann, dass sich der Christ dem Umwandlungsprozess unterstellt, durch welchen der Geist Gottes den *νοῦς*, das Organ des Menschen, durch welches er sich dem idealen und ethischen Gebiet erschliesst, erneuert. Durch diese Erneuerung des *νοῖς* wird der Christ befähigt, zu prüfen, was der Wille Gottes ist, und damit, was das Gute, Vollkommene ist 12 1 2. Ein besonderer Beweggrund, sich dem Typus der ausserchristlichen Weltsphäre zu entziehen, liegt nun für den Christen darin, dass das Ende jener bevorsteht. Indem er dessen eingedenk ist und hoffnungsvoll auf die Herrlichkeit der Zukunft blickt, erscheint ihm diese wie ein heller, strahlender Tag, die Gegenwart wie dunkle Nacht. Aber der Tag naht heran, die Nachtzeit ist bald verstrichen. Wer dies weiss, lässt sich vom Schlaf erwecken und erhebt sich vom Lager. Ohne Bild: Wer der nahen Wiederkunft Christi gewärtig ist, wendet die volle Energie dem Heiligungswerk zu, alles in ihm ist wach, lebendig, thätig; Mattigkeit, Erschlaffung, die Qualitäten des Schlafzustandes, sind verschwunden. Alle Waffen, mit denen im Dienst der Finsternis gestritten wird, legt er ab; Werke, in denen der Geist der Finsternis wirksam ist, vollbringt er nicht; vielmehr legt er die Waffen des Lichts an, indem er sich Christus aneignet. Sein Wandel ist wohlan-

ständig; für ihn ist es immer Tag, er handelt so, dass er das Licht nicht scheut, jeder sein Thun sehen darf 13 11–14. Es hat eine Umwandlung seines inneren Lebens stattgefunden, vermöge deren das eigene Ich aufgehört hat, den Zielpunkt seiner Bestrebungen zu bilden; für Christus lebt und stirbt er, Christi Ehre und Verherrlichung ist sein Leben und Sterben geweiht. Lebend und sterbend weiss er und will er sich als Christi Eigentum, erkennt er das Herrenrecht an, das sich Christus über ihn erworben hat 14 7–9. Dies Abhängigkeitsverhältnis, in dem wir zu Christus und damit zu Gott stehen, schliesst alle Neigung aus, den Bruder zu richten, zumal um untergeordneter, adiaphorischer Fragen willen; nötigt uns dagegen, allezeit uns vor Augen zu halten, dass wir selbst vor Gottes Richterstuhl erscheinen und über uns selbst Rechenschaft ablegen müssen (14 10 12). Aller Zwiespalt, durch gleichgiltige Differenzen bedingt, muss vermieden werden, damit nicht das Heilsgut, in dessen Besitz sich die Christen befinden, Gegenstand der Verlästerung werde, und das Reich Gottes verkannt, das nicht in äusserlichen, wertlosen Beziehungen und Unterlassungen, sondern in schlechthin ethischen Qualitäten, in der Rechtbeschaffenheit, dem Frieden, der Freude, die durch den heiligen Geist begründet sind, sein Wesen hat.[1]) Daher denn, wer in dieser Sphäre, in der Pflege dieser Güter Christus dient, Gott wohlgefällig und den Menschen bewährt erscheint 14 17 18.

Indem wir nun versuchen, diese allgemeinen Züge des neuen Lebens weiter auszuführen, nehmen wir unsern Ausgangspunkt vom Worte Gal 5 6 *ἰσχύει πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*. Ein grosses Wort, welches Religion und Sittlichkeit zu einem Ganzen verbindet, jener nur, insofern sie diese hervorruft, Wert zuerkennt. Doch wird nicht bestimmt, in welcher Weise der Glaube Beweggrund für das Walten der Liebe wird. Auch darüber spricht sich

1) Die hier von Paulus gewählten Bestimmtheiten sind durch den Zusammenhang veranlasst. Denen, die durch *βρῶσις* oder *πόσις*, sich enthaltend oder geniessend, ihre Zugehörigkeit zum Reiche Gottes dokumentieren wollen, stellt er gegenüber, dass nur die *δικαιοσύνη*, eine innere, ethische Qualität, das charakteristische Merkmal der Glieder des Reiches Gottes sei. Dem Parteigegensatz in der Frage von *βρῶσις* und *πόσις* stellt er die *εἰρήνη*, dem *λυπεῖσθαι* infolge dieses Gegensatzes die *χαρά* gegenüber. Paulus will also hier nicht eine allgemeine Beschreibung der ethischen Qualitäten des Reiches Gottes darbieten, sondern nur auf die Bestimmtheiten desselben hinweisen, die ihm im gegebenen Falle ignoriert zu werden schienen. Der Liebe gedenkt er deshalb nicht, weil er sie schon unmittelbar vorher als massgebendes Motiv christlichen Handelns — V. 15 — genannt hatte.

der Apostel hier nicht aus, ob die πίστις die schöpferische Ursache der ἀγάπη ist, so dass, wo πίστις fehlt, auch ἀγάπη nicht vorausgesetzt werden kann, oder ob die πίστις nur die gestaltende Ursache der auch abgesehen von ihr vorhandenen ἀγάπη bildet, die nun einen eigentümlichen Charakter erhält, indem sie in den Dienst der πίστις tritt.

Diese Liebe stellt in sich die Einheit von Freiheit und Gebundenheit dar. Losgelöst vom Gesetz des Buchstabens, giebt der Christ doch nicht der σὰρξ Anlass, sich seiner zu bemächtigen und ihn von neuem in die δουλεία zu ziehen, sondern stellt sich mittelst der Liebe in den Dienst der Brüder und erfüllt so das ganze Gesetz 5 13 14. Diese moralische Motivierung löst nun der Apostel sogleich durch eine objektiv gerichete Betrachtungsweise ab. Er fordert von den Christen ein πνεύματι περιπατεῖν, ἄγεσθαι, ζῆν, στοιχεῖν, ein bestimmt Werden durch das πνεῦμα. Das Pneuma giebt dem Wandel die Norm, dem Handeln den Impuls, es ist die Kraftquelle, aus welcher das Ich schöpft. Hat dieses die σὰρξ mit ihren παθήματα und ἐπιθυμίαι schon ideell gekreuzigt, als es sich in der Taufe zur Zugehörigkeit zu Christus bekannte, so ist es nun befähigt und verpflichtet, diese Zugehörigkeit im Wandel nach dem Geist zu bewähren. Derselbe vollzieht sich unter stetem Kampf. Denn die σὰρξ ist auch im gläubig gewordenen Menschen nicht unwirksam geworden, sondern im prinzipiellen Widerspruch gegen den Geist darauf gerichtet, das Wollen desselben so nieder zu halten, dass es nicht zur That wird.[1]) Aber, während der noch nicht erneuerte Mensch bekennen muss: οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακόν, τοῦτο πράσσω (Röm 7 19), so gilt jetzt die Losung: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν. Alle christlichen Tugenden erscheinen nun von dem Standort, den der Apostel Paulus gewählt hat, als Frucht des Geistes (5 16—25). Es wird eine spätere Aufgabe sein, unseren Blick auf diese Tugenden zu richten. Hier beschränken wir uns darauf, den allgemeinen Charakter des neuen christlichen Lebens und seinen Zusammenhang mit dem Glauben festzustellen.

1) Die weit verbreitete Auslegung unserer Stelle, die ihr den Sinn giebt, dass es die Tendenz dieses Widerspruchs sei, auf der einen Seite das Wollen der σάρξ, auf der anderen das Wollen des πνεῦμα zurück zu halten, so sehr sie sich grammatisch empfiehlt, scheitert an dem Zusammenhang, der nicht auf das relative Gleichgewicht zwischen Geist und Fleisch, sondern auf Macht und Recht des Sieges des Geistes über das Fleisch hinweisen will. Unsere Auffassung wird von 6 8 bestätigt. Gegenstand der Pflege und Bearbeitung kann nicht der Geist Gottes, wohl aber der Geist des Menschen werden.

In den von uns hier verfolgten Gedankengang fügt sich organisch ein die Beschreibung des Entwicklungsgangs des Lebens im Geist 6 8. Wer auf den Geist säet, hören wir hier, wird vom Geist ewiges Leben ernten. Im Gegensatz zu denen, die das Fleisch pflegen und als Ertrag dieser Fleischespflege nur Verderben erzielen, empfängt die Pflege des Geistes die herrliche Gabe ewigen Lebens.

Es ist ein anderer Gesichtspunkt, von dem aus 6 14 15 das neue Leben beurteilt wird. Hier erklärt der Apostel, dass ihm durch das Kreuz Jesu Christi die Welt gekreuzigt sei, und er der Welt, dass nicht Vorhaut noch Beschneidung, sondern ein neues Geschöpf Geltung habe. An diesem Ort bezeichnet κόσμος nicht die sündige Menschenwelt, sondern die Gesamtheit der sinnlichen Erscheinungen, insofern sie zum Gegenstand des Ruhmes, zum καύχημα, verwendet wird. Der Apostel hat für sich den Zusammenhang mit der Sinnenwelt, insoweit sie ihm Ruhmestitel zu gewähren vermag, zerschnitten. Sein Ruhmestitel ist das Kreuz Jesu Christi. Denn durch dasselbe ist eine Umschaffung aller hervorgebracht, die es gläubig umfassen, und nur das Ergebnis derselben, καινὴ κτίσις, hat Wert. Der Apostel beschreibt hier das neue Lebensprinzip der Christen, die neue Beurteilung der sinnlichen Erscheinungswelt, die relativ für denselben entwertet wird; zugleich bezeugt er den unbedingten Wert, der dem durch das Kreuz Christi begründeten ethischen Leben eignet.

In anderer Beleuchtung erscheint das Kreuz Christi als Lebensprinzip des Christen 2 20. Paulus bekennt: Χριστῷ συνεσταύρωμαι. Wie Christus durch seinen Kreuzestod aus der Sphäre einer Welt ausgeschieden ist, in welcher die Sünde bestimmende Gewalt ausübt, so auch der Christ. Damit hat aber sein natürliches Ich, das von den Bestrebungen eben dieser sinnlich-sündigen Welt geleitet wird, aufgehört, wirksam zu sein, an die Stelle desselben ist Christus getreten; Christus, der sich sterbend als den bewährt hat, für welchen die aus der sinnlich-sündigen Welt hervorgehenden Beweggründe nicht die Norm bildeten. Wohl gehört der Christ noch dieser Sinnenwelt an, aber sein ethisches Leben ist durch die πίστις bestimmt. Der Glaube ist das Centrum des christlichen Lebens. Dieses ist hier aber unmittelbar nur als religiöses charakterisiert. Der Glaube eignet sich Christus an und zwar als den, der sich in vollkommener Liebe für uns in den Tod gegeben hat. Das Leben des Christen ist ein Leben in diesem Glauben. Ist es auch nur als religiöses charakterisiert, so eröffnet

es doch eine umfassende Perspektive. Welche Gestalt muss ein sittliches Handeln annehmen, für welches auf der einen Seite nicht die Motive der Sinnenwelt massgebend sind, das auf der anderen Seite stetig von Christus als dem Urbild vollkommener opfernder Liebe geleitet wird! Ist es an unserem Ort nicht ausgesprochen, inwieweit sich die Wirksamkeit des Kreuzes Christi auf die freie Aneignung seitens des Glaubens, dem es Motiv des Handelns wird, gründet, und inwieweit dieselbe als die Thätigkeit Gottes im Gläubigen zu beurteilen ist, so hebt I Cor 1 18 hervor, dass diese es ist, welche in den Gläubigen wirkt. Das Evangelium als *λόγος τοῦ σταυροῦ* ist *δύναμις θεοῦ* in den *σωζόμενοι*. Es ist Gott, der durch das *κήρυγμα*, das in den Augen der *ἀπολλύμενοι* eine *μωρία* ist, rettet (V. 21). Doch ist es nicht bloss das Kreuz Christi, durch welches sich die rettende Kraft Gottes vermittelt, sondern es ist die Persönlichkeit Christi selbst, die in den Gläubigen wirksam ist und ein neues, Gott gefälliges Leben, *δικαιοσύνη* und *ἁγιασμός*, in ihnen hervorruft (1 30).[1])

In einer andern Beleuchtung erscheint die ethische Bestimmtheit der Christenheit, wenn Paulus dieselbe als den heiligen Tempel Gottes bezeichnet, in dem der Geist Gottes wohnt (3 16 17). Knüpft der Apostel auch nicht unmittelbar an diese Charakteristik der Christenheit eine Aufforderung, so zu wandeln, dass darin ihre Eigenart, Tempel Gottes zu sein, offenbar werde, so wird dieselbe doch insofern praktisch gewertet, dass die Zerspaltung der Gemeinde durch Parteigegensätze als Zerstörung des Tempels Gottes gestraft wird. Die Gemeinde als Tempel Gottes ist ein unverletzliches ethisches Heiligtum. Was nun hier von der Gemeinde als Ganzem ausgesagt wird, das wird 6 19 20 auch auf die einzelnen Glieder der Gemeinde angewendet, und zwar in Beziehung auf ihr leibliches Leben. Das *σῶμα* soll als *ναὸς* des heiligen Geistes beurteilt werden, der in den Christen wirksam ist. Daraus ergiebt sich die Verpflichtung, sich von der Unzucht, die den Leib als Heiligtum schändet, fern zu halten. Der Leib ist nun aber Tempel Gottes nicht unmittelbar, sondern mittelbar. Der heilige Geist wohnt in den Herzen der Christen und in ihrer Leiblichkeit nur insofern, als jene sich in ihrem Verhalten gegenüber ihrer Leiblichkeit von dem heiligen Geist bestimmen lassen.

---

1) Die Verbindung von *δικαιοσύνη* mit *ἁγιασμὸς* durch *τε καὶ* macht es wahrscheinlich, dass *δικαιοσύνη* nicht als Akt der Rechtfertigung, sondern als ethische Rechtbeschaffenheit aufzufassen ist.

Wieder unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet Paulus den Christenstand, wenn er 3 23 das Verhältnis der Christen zu Christus als eine Zugehörigkeit jener zu diesem bestimmt. Die Christen sind Eigentum Christi, er ist ihr Herr, sie sind ihm verpflichtet.

Geht Paulus im Allgemeinen auf die letzten Gründe, auf denen christliches Leben ruht, zurück, so verschmäht er es doch auch nicht, im pädagogischen Interesse näherliegende Motive zu wecken. Er stellt sich auch selbst als Vorbild sittlicher Gesinnung und sittlichen Wandels hin, zumal, wenn seine Autorität bedroht, sein sittlicher Charakter von Irrlehrern in Frage gestellt wird. Dann hält er es für Recht und Pflicht, den sittlichen Wert, den er in der Nachfolge Christi erworben hat, zur Geltung zu bringen und auch zu seiner Nachfolge aufzufordern. So 4 16 11 1 I Thess 1 6 2 14 Eph 5 1 Phil 3 17.

Aber dies ist etwas Seltenes. Der Apostel geht gemeiniglich auf die letzten Gründe, auf denen das neue Leben ruht, zurück; auf Glaube und Liebe, die Gott in Christus ergreifen; diese als von jenem bedingte, aber auch als relativ selbständige ethische Macht. So I Cor 13.

Hier stellt der Apostel die Liebe als die autonome Quelle aller christlichen Tugenden dar. Sie steht höher als der Glaube, höher als der Heroismus des Glaubens (V. 2), höher aber auch als der Glaube, insofern er bleibende ethische Bestimmtheit des Christen ist (V. 13). Eine Betrachtungsweise, welche auszuschliessen scheint, dass die Liebe die Bethätigung des Glaubens bildet. Doch müssen wir erwägen, dass Paulus Gal 5 6 Glaube und Liebe in ihrer inneren, organischen Verbindung betrachtet, hier aber beide ethische Bestimmtheiten als von einander gesondert in das Auge fassen will. Er abstrahiert von der Bedingtheit der Liebe vom Glauben, stellt beide unterschieden nebeneinander und beurteilt sie nach dem Massstabe des Wertes. Und hier kommt er zu dem Ergebnis, dass der Liebe der Siegespreis zuerkannt werden müsse. Diese Abstraktion ist nicht eine Theorie, welche einer Grundlage in der Wirklichkeit entbehrte. Wir wissen, dass das Mass des Glaubens nicht immer das Mass der Liebe ist; dass sich diese oft reich entwickelt, während jener vielleicht dürftig ist; dass nicht selten der Glaube Reichtum und Kraftfülle besitzt, während der Liebe nur geringe Tragweite der Kraft eignet. Glaube und Liebe wurzeln in selbständigen Mittelpunkten, obwohl bei normaler Entwicklung christlicher Gesinnung isolierte Motive der Liebe als

solche nicht wirksam werden, sondern immer von den Motiven des Glaubens begleitet erscheinen. So sehen wir, dass Gal 5 6 und I Cor 13 nicht mit einander in Widerspruch stehen. Dort blickt der Apostel auf die ideale Entwicklung des christlichen Lebens, in welcher die Motive des Glaubens ein bedingender Faktor für die Thätigkeit der Liebe bilden, hier auf die empirische Gestalt des christlichen Lebens, in welcher Glaube und Liebe relativ von einander geschieden bleiben.

Eine solche relative Sonderung des Glaubens und der Liebe setzt auch 16 13 14 voraus. Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir in der Mahnung *ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε* eine Aufforderung zur Bewährung des Glaubens erkennen. Sie schliesst sich innerlich an das Wort *στήκετε ἐν τῇ πίστει*. Es handelt sich hier um spezifische Tugenden des Glaubens. Es ist aber ein neuer Gesichtspunkt, unter dem der Apostel den christlichen Wandel betrachtet, wenn er fortfährt, *πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω*.[1]) Ein anderer Beweggrund, christliche Gesinnung zu bewähren, entspringt dem Apostel aus dem Bewusstsein, nur unter Anwendung voller Energie den Siegespreis, die Teilnahme an der Herrlichkeit des messianischen Reichs, zu erlangen 9 23–27. Der gegenwärtige Heilsbesitz, dessen Paulus gewiss ist, kann verloren gehen, kann nur durch Kampf bewahrt werden. Von der sittlichen Höhe, auf die der Christ gehoben ist, kann er leicht herabfallen, zu den Niederungen sündigen Lebens herabsinken. Der Christ darf es nie vergessen, dass es nur sittliche Qualitäten sind, die den Zugang zum Reiche Gottes, das ein System sittlicher Kräfte ist, eröffnen 4 20. Daher er sorgfältig um sich schauen soll, damit er allem Anlass zu straucheln entgehe. So ist es sehr gefährlich, zu glauben, einen festen Stand zu haben. Denn es verführt dazu, die Versuchungen gering zu schätzen, die eigene Kraft zu überschätzen. Und diese Selbsttäuschung führt zum Fall 10 12. Paulus kann von sich bezeugen, dass er diese Wachsamkeit beobachtet. Er darf sich rühmen, dass sein Gewissen, seine *συνείδησις*, für den sittlichen Charakter seines Handelns Zeugnis ablegt II Cor 1 12. Doch treten die subjektiven Motive zu einem dem Willen Gottes gemässen Wandel seltener hervor, vor allem bezieht sich der Apostel auf die objektive Macht, welche seine Gesinnung, sein Wirken be-

1) Dagegen erscheint die Hoffnung immer in innigster Verknüpfung mit dem Glauben. Ist doch die Hoffnung nichts Anderes als die Glaubensgewissheit, welche das zukünftige Heilsgut ergreift 15 32 II Cor 1 9 10.

stimmt, auf den Geist. Der Hinblick auf den erhöhten Christus, der seinem Wesen nach Geist ist, dem schlechthin geistige Bestimmtheit eignet, vermittelt eine Gemeinschaft des Gläubigen mit ihm, durch welche eine stetig zunehmende Ähnlichkeit mit Christus hervorgebracht, ein Verwandlungsprozess eingeleitet wird, der von δόξα zu δόξα führt. Denn der erhöhte Christus als der Geist ist das wirksame Lebensprinzip in seiner Gemeinde 3 17 18 4 16. Diese Verwandlung ist darin begründet, dass jemand, der in Christus ist, dadurch den Charakter einer καινὴ κτίσις erhalten hat. Sein ethisches Bewusstsein ist erneuert. Die Massstäbe, nach denen er bis dahin Gott, die Welt, sich selbst beurteilt hat, sind umgewandelt, er lebt in einer neuen, geistigen Daseinssphäre 5 17. Diese Verwandlung vollzieht sich aber nicht in der Weise eines Naturvorganges, sondern ist an sittliche Akte gebunden, vermittelt sich durch sie. Auch die Heilsgewissheit, von welcher er erfüllt, der Gerechtigkeitsstand, in den er versetzt ist, enthebt den Apostel nicht der Verpflichtung, sich in einem Dienstverhältnis dem Herrn gegenüber zu betrachten, das ihm Aufgaben stellt, durch deren Lösung er ihm wohlgefällig wird. Obwohl begnadigt und beseligt, weiss er sich doch dem Geschick, vor dem Richterstuhl Christi zu erscheinen, nicht entnommen; auch er muss vor denselben treten. Der Urteilsspruch Christi, der jedem gemäss seinem Verhalten in dem leiblichen Leben den entsprechenden Lohn zuerkennt, wird auch ihm gelten. Gewiss empfangen wir hier nicht den Eindruck, dass Paulus im Hinblick auf dies Gericht zaghaft ist, geschweige verzagt, aber doch den Eindruck, dass Paulus diesem Gericht mit grossem Ernst entgegen sieht, und dass der Hinblick auf dasselbe für ihn einen starken Beweggrund zu christlichem Wandel bildet. Seine Heilsgewissheit schliesst den φόβος τοῦ κυρίου nicht aus, wenn derselbe auch durch das Bewusstsein gemildert ist, dass er gegenwärtig, wenigstens in Bezug auf seine apostolische Wirksamkeit, vor Gott offenbar geworden ist, d. h. dass Gott, dem seine Arbeit offen vor Augen steht, dieselbe billigt 5 6–11.

Das Dienstverhältnis, in welchem sich Paulus dem Herrn gegenüber befindet, ist aber ein freies, durch die Liebe Christi, die stetig den Inhalt der Erfahrung bildet, hervorgebrachtes. Diese Liebe Christi hat sich in seinem Sterben vollkommen offenbart. Und dieser uns zu gut erduldete Tod hat eine prinzipielle Bedeutung für seine Gemeinde. In ihm hat Christus sein natürliches, nach Selbstbehauptung verlangendes Ich, aufgegeben und damit die Seinen verpflichtet, ihm gleich auf alle natürlichen selbstischen

Zwecke zu verzichten und die Gemeinschaft mit dem gestorbenen und auferweckten Jesus zum Lebenszweck zu wählen. War nun diese Selbstverleugnung Jesu nur die negative Seite, bedingt durch die Position der Liebe zu Gott und den Menschen, hat er sein natürliches Ich zum Opfer gebracht, um diese Liebe zu offenbaren, so muss auch unsere Selbstopferung die Frucht unserer Liebe zu dem gestorbenen und erhöhten Jesus Christus sein, in welchem wir das Urbild vollkommener Gottes- und Menschenliebe anschauen. Daher sich unsere Liebe zu Christus in der dienenden Liebe gegen Gott und die Menschen bezeugt 5 13–15, und Paulus überhaupt den Lebenswandel, den er als Apostel führt, seine unter vielen schmerzlichen Bedingungen ausgeübte Thätigkeit als Bote des Evangeliums, als Bewährung seines Verhältnisses als Dieners Gottes beurteilt 6 4–10.

Dieser im Handeln bewährte Gottesdienst ist nicht die Erfüllung eines fremd dem Subjekt gegenüberstehenden Gesetzes, sondern Offenbarung der thatsächlich schon bestehenden, von Gott gewirkten, ethischen Bestimmtheit. In den Christen ist die δικαιοσύνη, ist das φῶς, ist Christus das belebende Prinzip geworden, sie bilden den ναὸς und λαὸς θεοῦ 6 14–16. Auf die Herstellung eines solchen Gottesvolks hatte die alttestamentliche Verheissung hingewiesen. In der christlichen Gemeinde ist sie prinzipiell erfüllt. Doch bedarf es einer steten Reinerhaltung der σὰρξ und des πνεῦμα von jeder Befleckung, einer ununterbrochenen Arbeit an uns selbst, damit sich das Prinzip der Heiligung in uns auswirke; wir müssen werden, was wir wesentlich sind, müssen voll und ganz die Heilsgüter gewinnen. Daher wir darauf gerichtet sein sollen, ἐν φόβῳ θεοῦ unsere Heiligkeit herzustellen 7 1.

Wird nun dieser Reinigungsprozess durch Sünde unterbrochen, so kann er nur dadurch wieder eingeleitet werden, dass die begangene Sünde einen Schmerz hervorruft, welcher zur Sinnesänderung führt. Eine solche Traurigkeit, die dies Ergebnis hat, ist eine dem Willen Gottes entsprechende, sie führt zur Rettung. Sie steht einem Schmerz über die Sünde entgegen, welcher sich auch bei denen findet, welche dem κόσμος angehören. Auch sie empfinden Schmerz über die Sünde; aber nur deshalb, weil sie die nach den Gesetzen der göttlichen Weltordnung mit der Sünde verbundenen, unheilvollen Folgen an sich erfahren. Dieser Schmerz besitzt keine sittlich erneuernde Kraft und kann das Todesgeschick nicht abwenden, führt vielmehr demselben entgegen, „entweder durch Verzweiflung oder durch neue Sünden, wodurch man die

üblen Folgen der vorhergegangenen Sünde aufzuheben oder zu umgehen sieht" 7 10.[1])

Da das christliche Leben beides, ein Sein und ein Werden, ein Haben und ein Erwerben, in sich schliesst, so liegt es dem Apostel nahe, bald von der Fülle ethischer Kräfte auszugehen, in deren Besitz sich der Christ befindet, so dass das sittliche Handeln als unmittelbare, notwendig sich einstellende Folge erscheint, bald das erlangte Gnadengut als die ethische Ausstattung zu betrachten, welche die sittliche Arbeit ermöglicht. Aber er ist auch in der Lage, beide Gesichtspunkte so zu kombinieren, dass sie sich gegenseitig beschränken und ausgleichen. Dies geschieht 8 7 8. Der Apostel geht davon aus, dass der Corinthischen Gemeinde eine Fülle von ethischen Kräften eignet, und will nun prüfen, ob sich auch die Willigkeit zu wohlthätiger Hilfe bei ihr findet. Er befiehlt nicht; er vergegenwärtigt nur die gebende Liebe, welche die Macedonischen Gemeinden bewiesen haben. Es wird sich die Echtheit der Liebe in der Corinthischen Gemeinde darin zeigen, dass es nur der Erinnerung an die Leistungen der Macedonischen Gemeinden bedarf, um die Corinther zu gleichem Thun zu veranlassen. Paulus hat ein Vertrauen zu ihnen, dass sie so handeln werden, doch ist dies Vertrauen nicht ein unbedingtes. Diese geteilte Stimmung des Apostels ist darin begründet, dass die Corinther freilich früh jene Sammlung für die Gemeinde in Jerusalem begonnen haben, auch den Entschluss, dieselbe zu Stande zu bringen, festhalten, aber sehr langsam fortschreiten. Es fehlt ihnen die Energie. Es hat bei ihnen eine ungleichmässige Entwicklung der Kräfte des sittlichen Lebens stattgefunden; und infolgedessen kann nicht im Voraus entschieden werden, ob die gestellte sittliche Aufgabe sofort eine Lösung erfährt, indem gewisse reichlich vorhandene Kräfte — hier σπουδή, ἀγάπη, deren Objekt Paulus ist — wirksam werden, oder, ob die Abgeneigtheit gegen thatkräftige Unterstützung lähmend entgegentritt.

Unter den ethischen Kräften, die dem Christen zur Pflege des Reiches Gottes verliehen sind, findet nun eine Wechselwirkung statt, wenigstens bei normalem Verlauf der Entwicklung. Bei abnormer Gestaltung derselben kann allerdings eine Ungleichmässigkeit eintreten, in welcher eine starke Herausbildung gewisser ethischer Kräfte ein Zurückbleiben anderer veranlasst. Aber das ist ein Fall, welcher bei einem dem Willen Gottes entsprechenden

1) De Wette zu II Cor 7 10 im Kurzgefassten exegetischen Handbuch zum Neuen Testament. Bd. II, T. II. Leipzig 1841. S. 212.

Gang der Entwicklung nicht zu erwarten ist. Vielmehr wird dann dem Steigen der einen ethischen Kraft das Steigen der anderen folgen. So hofft Paulus von einer genauen, sorgfältig alle Irrtümer ausschliessenden Erkenntnis des göttlichen Heilswillens, die, wie alles ethische Leben des Christen, von Gott gewirkt ist, dass sie auch eine Frucht bringen, ein Wachstum in der Sphäre des sittlichen Handelns zeitigen, und dass sich dieser Process mit innerer Notwendigkeit vollziehen werde Col 1 9 10. Denn darauf zielt das im Tode Christi vollbrachte Versöhnungswerk hin, dass alle, welche sich dasselbe im Glauben aneignen, als *ἅγιοι, ἄμωμοι, ἀνέγκλητοι* vor Gott dargestellt werden, jeder Christ ein *τέλειος ἐν Χριστῷ*; ein Ziel, das allerdings nur unter der Bedingung erreicht werden kann, dass der Glaube bewahrt wird, eine unerschütterliche Festigkeit gewinnt. Erscheint hier so unmittelbar die Vollkommenheit als Bewahrung des in der Bekehrung geschenkten Gnadenstandes, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass Paulus diese Bewahrung als die Heiligung in sich schliessend gedacht hat. Bindet er jene an das *ἐπιμένειν τῇ πίστει*, so knüpft er sie an ein ethisches Thun, das nur vollbringen kann, wer in der Heiligung begriffen ist. Doch ist unserer Stelle eigentümlich, dass nicht die Heiligung als Prozess erscheint, durch welchen die Heiligkeit hervorgebracht wird, sondern als Bedingung für die Bewahrung des im Glauben gesetzten Gnadenstandes gedacht ist. Und in Übereinstimmung mit der unmittelbar vorher betrachteten Stelle sehen wir auch hier die Belehrung als einen Faktor der Bewahrung des Gnadenstandes hervortreten 1 21–23, wie dies ja überhaupt dem Charakter des Colosserbriefes entspricht. Verhält es sich nun so, dass es sich um Bewahrung des Gnadenstandes handelt, der durch die Bekehrung begründet ist, so ergiebt sich, dass die Taufe, durch welche die Bekehrung besiegelt wird, eine hohe Bedeutung besitzt. Die symbolischen Handlungen derselben werden normaler Weise von realen, durch den Glauben vermittelten Akten begleitet, in denen sich eine Umwandlung unseres ethischen Seins vollzieht. Mit der sinnbildlichen Untertauchung und dem darauffolgenden Wiederauftauchen, der Darstellung des Begrabenwerdens und Auferstehens, verbindet sich durch den Glauben der Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Heiland und damit ebenso eine *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς* wie ein *συνεγερθῆναι*. Doch reflektiert Paulus hier nicht auf die umwandelnde Kraft des heiligen Geistes, sondern ausschliesslich auf die sündenvergebende Thätigkeit Gottes. Der Gnadenstand, in den die Taufe

mittelst des Glaubens versetzt, ist als Schuldbefreiung vergegenwärtigt 2 11–13. Die Ergänzung gewährt 3 1–3. Hier weist der Apostel darauf hin, dass die Christen mittelst des in der Taufe zum Vollzug kommenden Glaubens und der darin begründeten Gemeinschaft mit Christus ein Leben in sich tragen, das ihnen mit Christus gemeinsam ist und sich daher in der Sphäre Gottes bewegt. Dies Leben ist ein verborgenes, weil wesentlich inneres. Es nötigt dazu, die Güter, welche erstrebt werden, nicht auf dem Gebiet des sichtbaren und vergänglichen Daseins zu suchen, sondern im Himmel. Da diese Nötigung aber eine moralische ist, so kann ihr auch Widerstand geleistet werden. Daher Paulus ermahnt, den Antrieben zu folgen, welche von der den Christen eignenden ζωὴ ausgehen. Wie entfernt aber der Apostel von einer asketischen Anschauung ist, welche die Loslösung von dem Kreise der Bestrebungen fordert, zu denen wir durch unsere Zugehörigkeit zur räumlich-zeitlichen Welt aufgefordert werden, geht aus dem Folgenden hervor, in dem als Konsequenz des ἀπεθάνετε die Ablegung der Sünden, das Ausziehen des alten Menschen und das Anziehen des neuen Menschen, die Aneignung der christlichen Tugenden, dargestellt wird. So wird in dem Christen ein Erneuerungsprozess hervorgebracht, durch stetes Ausscheiden auf der einen, stetes Aneignen auf der anderen Seite. Wenn als Ziel dieser Entwicklung 3 10 eine ἐπίγνωσις genannt wird, welche dem Ebenbild des schöpferischen Gottes entspricht, so ist diese starke Betonung der Erkenntnis für das ethische Leben des Christen, wie wir gesehen haben, unserem Brief charakteristisch, durch die hier bekämpften Irrlehrer bedingt. Doch ist die Erkenntnis nur insofern so hoch gestellt, als sie den Weg beleuchtet, den die Christen durchschreiten müssen, nicht aber als Realprinzip des sittlichen Lebens beurteilt, wie dies die Verse 12–14 beweisen. Hier wird als Begründung der Anziehung des neuen Menschen die Thatsache bezeichnet, dass die Christen als Auserwählte Gottes heilig und geliebt sind. Die Tugenden, die genannt werden, sind wesentlich Tugenden der Liebe, und daher werden die Colosser aufgefordert, sich die Liebe anzueignen, als die Tugend, welche, weil den genannten Tugenden zu Grunde liegend, sie harmonisch verbindet, so dass das gesamte sittliche Sein den Charakter der τελειότης annimmt. Da nun jegliche ethische Bethätigung des Christen in ihrem letzten Grunde von den Impulsen bedingt ist, die von Christus ausgehen, so geschieht alles, was den christlichen Wandel bildet, Wort und Werk, in seinem Namen

3 17. Vermöge dieser bedingenden Wirksamkeit Christi gestaltet sich das Leben des Christen zu einem Dienst gegen ihn, aber zu einem Dienst der Freiheit. In welchem Abhängigkeitsverhältnis zu menschlicher Gewalt er sich auch befindet, er dient darin Christus. Keine anderen Beweggründe leiten ihn als die heilige Scheu vor ihm, als die unbedingte Verpflichtung, die sein Dienst auferlegt; wie andererseits jeder Christ, der eine Herrschaftsgewalt ausübt, immer daran denken muss, dass er sich auch hier als Diener Christi beweisen, seine Herrschaft als einen Dienst gegenüber Christus beurteilen muss. Ein hinzutretendes Motiv für ein solches Verhalten bildet die Gewissheit des Gerichts, in welchem die, welche den Willen des Herrn thun, die *ἀνταπόδοσις τῆς κληρονομίας* empfangen, während die, welche demselben nicht gehorchen, eine ihrem Unrecht entsprechende Strafe von dem Herrn davon tragen werden, der ohne Ansehen der Person das Urteil fällt 3 22—4 1.

Durch eine Lebensgestaltung, die schlechthin durch Christus hervorgebracht und nach seinem Willen normiert ist, wird die ethische Beschaffenheit des Christen erzeugt, auf die es Gott durch das Heilswerk abgesehen hat. Es entsteht eine Gemeinde von *ἅγιοι καὶ ἄμωμοι κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ* Eph 1 4. Die Neuschöpfung des ethischen Lebens in Christus hat zum Zielpunkt *ἔργα ἀγαθα*, die Gott in ihnen insofern vorher zubereitet hat, als in den Christen „die inneren Dispositionszustände, die Willensmotive, die Triebfedern zu allem guten Thun keimartig angelegt sind.“[1]) 2 10.

Diese *ἔργα ἀγαθὰ* bilden die Erscheinung innerer Bestimmtheiten, der Stärkung durch eine ihnen mitgeteilte Kraft des Geistes Gottes in Beziehung auf ihren inneren Menschen. Diese Stärkung vollzieht sich dadurch, dass Christus, im Glauben angeeignet, in den Herzen der Christen Wohnung macht, infolge dessen sie in der Liebe festgewurzelt und begründet werden 3 16 17. Es ist daher Inhalt der christlichen Lehre, insofern sie der in Jesu erschienenen sittlichen Wahrheit entspricht, dass die Christen auf der einen Seite den alten Menschen ablegen, auf der anderen Seite den neuen Menschen anziehen, der Gott gemäss geschaffen wurde, und dass sie sich im Geiste ihres Sinnes erneuern lassen 4 22–24.

Da nun dieser neue Mensch durch den in den Christen wohnenden heiligen Geist erzeugt ist, so muss jedes dem Willen Gottes

---

1) Klöpper, Der Brief an die Epheser. Göttingen 1891. S. 76.

widersprechende Thun — hier jede Verfehlung in der Rede und in dem Verhalten gegen die Brüder — als eine Betrübung des heiligen Geistes beurteilt werden; ein neues Motiv zu Bewährung christlicher Gesinnung 4 30. Auf die höchste Höhe sittlichen Handelns werden wir aber gestellt, indem unser Brief die Christen auffordert, sich in ihrer Erweisung der Gütigkeit gegen die Brüder als μιμηταὶ τοῦ θεοῦ zu offenbaren und zwar in der Weise, dass sie als τέκνα ἀγαπητὰ auch in der Liebe wandeln. Die Liebe Gottes haben sie in der Liebe Christi erfahren, einer Liebe, die im Selbstopfer für uns ihre Vollkommenheit kund gethan hat 5 1 2. Da diese Liebe Christi, in der sich das Wesen der Kinder Gottes gründet, eine heilige, lautere ist, so muss das Leben in Christus zum Ergebnis haben, dass die Christen, eben vermöge ihres Seins in Christus, ein Licht in ihm werden, in intellektueller und moralischer Beziehung von trübenden Elementen befreit, bei allem, was sie thun, prüfend, ob es Gott wohlgefällig sei 5 8—10. Darin zeigen sie sich als weise, dass sie sorgfältig darauf achten, wie ihr Wandel beschaffen ist, sorgfältig den Willen Gottes erforschen 5 15—17.

Wie nun die Gemeinschaft mit Christus die Quelle ist, aus welcher die Christen die sittliche Kraft schöpfen, so ist Christus auch das Vorbild, auf welches sie hinblicken. Die Mystik des Verhältnisses, in dem sie zu Christus stehen, schliesst nicht aus, dass sich dasselbe durch sittliche Vorgänge vermittelt. Das Sein in Christus wird durch ein Werden bewährt, das sich mittelst des Gehorsams vollzieht, welchen das Soll des Vorbildes Christi fordert Phil 2 5—11. Denn obwohl der Christ sich im Stande der Gnade Gottes befindet, ist er doch zu einer Thätigkeit verpflichtet, durch welche er sein Heil beschaffen soll. Und dieselbe ist eine so schwere, weil an steten Kampf gebundene, dass sie nur dann auf Erfolg hoffen kann, wenn sie von heiligem Ernst erfüllt ist, von ehrfurchtsvollem Aufschauen zum heiligen Gott, von Zittern bei Vergegenwärtigung der drohenden Gefahren begleitet. Diese Aufgabe, so schwer und gross sie ist, muss aber doch als lösbar, ihr Ziel als erreichbar beurteilt werden, weil Gott selbst sowohl das Wollen als auch das Vollbringen des Guten in uns weckt, sowohl jenem die Ziele und Normen giebt und ihn mit der Kraft ausrüstet, sie sich zuzueignen, als auch diesem es ermöglicht, in jedem einzelnen Falle das so bestimmte Wollen in Wirklichkeit umzusetzen[1]) 2 12 13. Das ethische Leben des Christen

1) Vgl. Klöpper, Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper. Gotha 1893. S. 144—46.

ist also für Paulus nach allen Beziehungen das Werk Gottes, aber auch nach allen Beziehungen das Werk des Menschen; es ist in der göttlichen Heilsgabe begründet, aber es vermittelt sich durch die Thätigkeit des Menschen, welcher sich den Impulsen des göttlichen Geistes erschliesst und sich von ihnen leiten lässt. So entsteht ein ethischer Prozess, in dessen Verlauf die Christen aktuell werden, was sie schon prinzipiell sind, *τέκνα θεοῦ ἄμωμα, ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι*, und dessen günstiger Erfolg dadurch hervorgebracht wird, dass sich die Christen im Besitz des Worts des Lebens, des Worts, das Leben mitteilt, befinden 2 15 16. In diese Entwicklung ist Paulus selbst eingetreten, und so weist er auf sich selbst als Darstellung desselben hin 3 7–17. Zuerst hebt er hervor, dass er alle Vorzüge, die ihm aus seiner Zugehörigkeit zum Bundesvolk, aus seiner Teilnahme am Pharisäertum, aus dem Erwerb einer Gerechtigkeit vermöge Erfüllung des Gesetzes im Sinne von Pharisäern und Schriftgelehrten, aus der Energie der Verfolgung der Gemeinde erwuchsen, alle diese Gegenstände der Wertschätzung als Schädigungen auf dem Heilswege preisgegeben habe. Sie haben aufgehört, für ihn Stützpunkte des Vertrauens zu sein. Vor der Herrlichkeit Jesu als des Christus und des Herrn ist ihr Lichtglanz für ihn erloschen. Diese Wandlung in der Gesinnung des Apostels ist das Werk Gottes gewesen, das den Zweck verfolgte, ihn zur Aneignung Christi zu führen und ihm darin einen überschwänglichen Gewinn zu schenken. Paulus vergegenwärtigt sodann, dass er in den Besitz einer von Gott stammenden Gerechtigkeit eingetreten ist, die durch den Glauben an Christus vermittelt ist und sich auf diesen Glauben gründet. Dieser Gerechtigkeitsbesitz schliesst eine Heilsgewissheit in sich, die doch insofern den Charakter des Bedingten an sich trägt, als sie an die Bewahrung der empfangenen Gerechtigkeit Gottes gebunden ist. Angesichts der vielen Versuchungen, die uns bedrohen, ziemt es uns, demütig und bescheiden auf die Vollendung des Heils den Blick zu richten. Ein Erfolg, der nur durch eigene Thätigkeit gesichert werden kann, muss, bis diese zum Ziel gelangt ist, als ein noch nicht schlechthin feststehender, noch nicht jeglichem Zweifel entzogener, beurteilt werden. In diesem Sinne sieht Paulus seine Selbstvollendung in bewahrter und bewährter Gerechtigkeit als eine bedingte an, *εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν*. Paulus weiss sich als ein noch nicht vollendeter; er hat die Gerechtigkeit, die Gott ihm geschenkt hat, noch nicht so fest ergriffen, dass die Möglichkeit, dass sie ihm entrissen

werden könnte, völlig ausgeschlossen wäre; daher ist dies die Aufgabe, die er mit aller Energie zu erreichen sucht, sich diese Gerechtigkeit zu erhalten; eine Aufgabe, welcher sich Paulus auf Grund der Thatsache, dass er von Christus ergriffen ist, wenn auch mit Furcht und Zittern, so doch auch mit Hoffnung und Vertrauen in voller Hingebung zugewendet hat. Denn seine ethische Entwicklung steht unter dem Zeichen der Gnade, welche die Kraft schenkt, das Ziel zu erreichen. Freilich, soll die Aufgabe gelingen, so muss der Christ, gleich dem Kämpfer im Wettlauf, darauf verzichten, der schon erreichten Erfolge zu gedenken, vielmehr müssen dieselben vor seinem Blick verschwinden. Derselbe darf nur auf die noch nicht gelösten Aufgaben gerichtet sein. Mit gespannter Energie soll sein Auge nur auf das Ziel hinschauen, auf den Kampfespreis, welche die himmlische Berufung darbietet 3 11–14.

Wir wenden uns schliesslich zu den Pastoralbriefen. Hier gewahren wir einen Unterschied zwischen dem ersten Brief an den Timotheus auf der einen, dem zweiten Brief an denselben und dem Brief an Titus auf der anderen Seite. In den beiden zuletzt genannten Schriften begegnen wir noch vereinzelt den Grundzügen Paulinischer Ethik, der mystisch-metaphysischen Bedingtheit des christlichen Lebens durch den heiligen Geist, durch die Taufe, durch die Gemeinschaft mit dem Sterben und der Auferstehung Jesu Christi; in der zuerst genannten Schrift erscheint das christliche Leben von diesen Bedingungen losgelöst. Das Ziel, welches der Christ erreichen soll, ist die Liebe; die lautere Liebe, die aus reinem Herzen entspringt, der das sittliche Bewusstsein ihre Lauterkeit bezeugt, getragen von einer religiösen Gewissheit, die sich so ausspricht, wie sie gesonnen ist 1 5. Im Besitz des Glaubens und eines uns nicht anklagenden Bewusstseins sollen die Christen den wahrhaft wertvollen Kriegsdienst leisten 1 18 19.[1]) Glaube, Liebe, Heiligung sind die Bedingungen der Errettung zum ewigen Heil 2 15. Die Frömmigkeit, *εὐσέβεια*, die religiös-sittliche Bestimmtheit christlichen Lebens als Einheit angeschaut,[2]) wird durch strenge Selbstzucht, durch eine wertvolle Askese, ein *γυμνάζειν ἑαυτόν*, erworben 4 7. Der Besitz dieser Frömmigkeit verbürgt Segnungen für dieses und das zukünftige Leben; und die Gewissheit dieser verheissenen Segnungen, welche in der Hoffnung auf den lebendigen Gott begründet ist, verleiht die Kraft zu den Mühen und Leiden, mit denen

1) Vgl. Meyer-Weiss im Kommentar zu den Briefen Pauli an Timotheus und Titus. 6. Aufl. Göttingen 1891. S. 106.

2) Ein den echt paulinischen Schriften fremder Begriff.

die Arbeit für das Evangelium verbunden ist 4 8–10. — Einen anderen Eindruck empfangen wir vom zweiten Brief an den Timotheus. Hier begegnen wir Anklängen an die Lehrweise des Apostels Paulus, freilich bald modifizierten, bald abgeschwächten. Wohl hören wir von der Einwohnung des Geistes als Quelle der sittlichen Bestimmtheiten, deren die seelsorgerliche Gemeindeleitung bedarf, aber dieselbe hat ihren Ursprung nicht in der Taufe genommen und ist Gemeingut der Getauften, sondern sie ist eigentümlicher Besitz der Amtsträger, durch die Handauflegung ihnen zugeeignet 1 6 7 14.[1]) Diese ethische Qualifikation ist die *παραθήκη*, deren Bewahrung Paulus von der in Timotheus wirkenden Kraft Christi erhofft und ihm zur Pflicht macht 1 12 14 (vgl. I 6 20).

Wie der Apostel Paulus, mahnt auch der Verfasser unserer Schrift zum Kampf im Anschluss an das Vorbild der Wettkämpfer. Was dort jedem Christen gilt, wird hier auf den Leiter der Gemeinde angewandt. Doch wird die Höhe des Vorbilds nicht erreicht. Fordert Paulus, dass der Christ, dem *ἐγκρατεύεσθαι* des Wettkämpfers folgend, seinen Leib in Zucht hält (I Cor 9 25), so verlangt unsere Schrift, dass er sich nicht in Geschäfte verflechten lasse, die irdischem Erwerb dienen 2 4. Des Sterbens und Auferstehens mit Christus, das in den Briefen des Paulus so oft berührt wird, wird auch in unserer Schrift gedacht, doch nur auf den Märtyrertod, der durch ein Mitherrschen mit Christus belohnt wird, bezogen 2 11. Eine völlige Übereinstimmung mit Paulus nach Inhalt und Sprache auf dem jetzt uns beschäftigenden Gebiet finden wir dagegen im Briefe an den Titus. Hier erscheint wieder die Taufe als das Bad der Wiedergeburt, als die Handlung, welche von der Erneuerung durch den heiligen Geist begleitet wird. Und da, wie wir früher darauf hingewiesen haben, das Begehren der Taufe als Energie des Glaubens, als Bekennen des Glaubens, beurteilt wird, so verknüpft sich mit der Taufe das *δικαιωθῆναι*, die Gerechtsprechung. Indem nun die Taufe beides vermittelt, Gerechtsprechung und Erfüllung mit dem heiligen Geiste, so bildet

1) Da V. 7 zwischen zwei Aussagen steht, die sich auf amtliches Handeln beziehen, muss auch dort dasselbe in das Auge gefasst sein. Wird das *πνεῦμα* charakterisiert als die *δειλία* ausschliessend, *δύναμις*, *ἀγάπη*, *σωφρονισμός* einschliessend, so ist hier überall auf die Amtsthätigkeit hingeblickt. Der Bote des Evangeliums wird durch den Geist, der den Inhalt des *χάρισμα* Christi bildet, von aller Zaghaftigkeit befreit, mit Energie, Bruderliebe und Selbstzucht im Interesse der Besonnenheit ausgerüstet; allerdings unter der Voraussetzung, dass der Empfänger des *χάρισμα* dasselbe lebendig erhält.

sie die Voraussetzung, an welche die Erreichung des von der göttlichen Heilsordnung gewollten Zwecks gebunden ist, des Erbes ewigen Lebens, das nun erhofft werden kann 3 5–7. An ethische Bedingungen ist dieser Gewinn geknüpft; und es ist der heilige Geist, in dessen Wirksamkeit sich die Gnade Gottes als rettende offenbart, durch welchen die Christen für das himmlische Erbe erzogen werden. Diese Gnade Gottes ruft die Gesinnung in den Christen hervor, vermöge deren sie auf der einen Seite alles, was der *εἰσέβεια* widerstreitet 1 1 und daher den Charakter der *ἀσέβεια* trägt, also alle Begierden, die aus dem *κόσμος* stammen, aus ihrem Wandel ausschliessen, auf der anderen Seite ihr Leben so gestalten, dass dasselbe von zügelnder Besonnenheit geleitet wird, welche es ermöglicht, dass sich eine religiös bestimmte Rechtschaffenheit bildet.[1]) Diese Lebensrichtung ist dadurch bedingt, dass der Blick auf die Zukunft gelenkt ist, welche den Gegenstand beseligender Hoffnung in sich birgt, die Erscheinung der Herrlichkeit Jesu Christi, daher denn auch die Bewahrung dieses Hoffnungsblicks ein Ziel der erziehenden Gnade Gottes ist. Gegenstand der Erziehung ist die christliche Gemeinde als ein Ganzes. Sie ist das Gegenbild des Volkes Israel, das Volk, das sich Christus durch seine Selbsthingabe in den Tod hat gewinnen wollen; ein Volk, das sich von ihm von jeglicher *ἀνομία* erlösen, sich für ihn und von ihm reinigen lässt; ein Volk, das auf die Vollbringung guter Werke eifrig bedacht ist 2 11–14.

Es ist eine Vielheit von Beweggründen, auf welche Paulus das sittliche Leben des Christen erbaut sieht. Charakteristisch für sie alle ist die religiöse Gestalt, die ihnen eignet. Die Ethik des Apostels ist durchaus religiös orientiert. Damit hängt zusammen, dass das sittliche Leben des Christen als ein an das Werk Gottes sich anschliessendes Werk des Menschen erscheint. Es ist ein Werk Gottes! Er teilt den heiligen Geist in der Taufe dem bekennenden Christen mit. Im Geiste sind die ethischen Kräfte beschlossen, welche sich im Verlauf des sittlichen Lebens entfalten. Die Summe der Bethätigungen, in denen sich dasselbe darstellt, ist hier präformiert. Da dieselben aber nur unter der Voraussetzung wirklich werden, dass sich der Christ frei zu ihnen entschliesst, so ist die Taufe zugleich der Akt, in welchem sich der

1) Mit Recht wird im Kommentar von Meyer-Weiss a. a. O. als Parallele zu unserer Stelle auf 1 8 hingewiesen. Dem *σώφρονα, δίκαιον, ὅσιον* dort entspricht hier *σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς*.

Christ verpflichtet, dieselben auszuüben. Er tritt an die ihm gestellten Aufgaben als ein begnadigtes und mit der zu ihrer Erfüllung notwendigen Kraft ausgerüstetes Gotteskind. So ist seine sittliche Arbeit eine freie, nicht ein Knechtesdienst, ein Werk dankbarer Liebe, eine Erwiderung erfahrener Gottesliebe. Sein Leben ist ein Dankopfer. Diese Gottesliebe ist ihm in Christus offenbar geworden, daher sich die Gegenliebe gegen Gott in der Liebe zu Christus bezeugt; und zwar in einer Liebe, die sich darin als eine der Liebe Christi entsprechende beweist, dass sie derselben ähnlich wird. War das Leben Christi ein Liebesopfer, Gott und den Menschen dargebracht, eine stete Selbstverleugnung aus dem Motiv der Liebe, so ist auch das Leben des Christen Gott und den Menschen geweiht, von der Liebe ihnen zu eigen gegeben. Der Christ gehört nicht sich selbst an, sondern Gott, Christus, den Menschen. Das Herrenrecht über uns hat sich Christus durch seinen Tod für uns erworben. Der Dienst Christi gegen uns verpflichtet uns, ihm zu dienen. In diesem Dienen schauen wir auf ihn, auf sein Vorbild, demselben zu folgen. Und indem wir ihm, in dem sich uns Gott selbst vollkommen offenbart hat, folgen, werden wir Nachahmer Gottes. So in innige Gemeinschaft mit Christus tretend, werden wir ihm je länger, desto mehr ähnlich; erfahren wir eine Einwirkung Christi, durch welche wir in seine Herrlichkeit verwandelt werden.

Diese Motive christlichen Lebens stehen nun im Widerspruch zu denen, von welchen sich die ausserchristliche Menschheit leiten lässt. Dort waltet die Liebe, hier die Selbstsucht; dort ist es ein Reich unsichtbarer ewiger Güter, das Gegenstand des Strebens und zugleich des Besitzes bildet, hier beherrscht die Welt sinnlicher, vergänglicher Güter die Seele. Doch ist dieser Widerspruch zwischen der christlichen und der nichtchristlichen Menschheit insofern kein unbedingter, als auch die Christen vermöge dessen, dass auch sie, da sie noch im Fleische wandeln, wenn auch nicht nach dem Fleische, und die Antriebe der Sünde in sich spüren, der Gefahr ausgesetzt sind, in die Sphäre der nichtchristlichen Welt mehr oder minder hinüberzugleiten. Daher denn der Christ im steten Kampf begriffen sein muss, um den hier ihm drohenden Versuchungen zu begegnen. Er muss sich zu diesem Zweck vergegenwärtigen, dass er prinzipiell aus der Sphäre ausgeschieden ist, in welcher vergängliche Weltgüter und die Interessen des eigenen natürlichen Selbst massgebende Faktoren sind. Steht er doch im Dienste Christi, der sterbend es bezeugt hat, dass jene Mächte für ihn keine bestimmende Kraft besassen. Das Kreuz Christi nötigt alle,

die sich zu ihm bekennen, den Prinzipien zu entsagen, denen die ausserchristliche Welt folgt. Das Kreuz Christi hat eine unaufhebbare Scheidewand zwischen der christlichen Gemeinde und der Welt aufgerichtet. Aber eine neue Daseinssphäre ist jener erschlossen durch die Auferstehung Christi. In eine himmlische Welt ist sie eingegangen, in welcher Sünde, Elend, Tod nicht walten. So lebt der Christ, wenn auch auf Erden, doch zugleich schon im Himmel. Wo Christus lebt, da lebt auch der Christ. Aber diese Beziehung zur himmlischen Welt ist eine verborgene, nur im Geiste erfahrene. Es sind unsichtbare Güter, deren Besitz uns so zugeeignet wird. Doch wird, was jetzt noch unsichtbar und verborgen bleibt, sichtbar und offenbar werden, wenn Christus wiederkehrt und damit das Reich Gottes die schlechthin bestimmende Macht in der Menschheit wird; wenn die Nacht weicht, die Nacht der Sünde und des Leidens, und der Tag der Heiligkeit und Herrlichkeit anbricht. Diese Wiederkunft Christi steht nahe bevor. Der Blick auf sie wird ein neues Motiv zur Heiligung des Wandels. Denn wir müssen alle vor den Richterstuhl Christi treten und das Urteil über uns empfangen. So gewiss der Apostel seiner Gotteskindschaft in Christus ist, so hebt diese Gewissheit für ihn doch nicht die andre Gewissheit auf, dass seiner ein Gericht wartet. Auch für den Apostel steht es als fundamentale Wahrheit fest, dass das Gericht, dem wir entgegengehen, mit Beziehung auf den von uns selbst erworbenen Wert statthaben wird. Dieser Gedanke erfüllt den Apostel nicht mit Bangigkeit, denn er weiss sich als begnadigt, vom heiligen Geist, der Wollen und Vollbringen verleiht, geleitet, durch innige Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe mit Christus verbunden, und auch der Hinblick auf seine apostolische Berufsthätigkeit beschämt ihn nicht; und doch ruft das Bewusstsein, dass das Ziel noch nicht erreicht ist, und dass auf dem Wege zum Ziele noch Versuchungen überwunden, Hindernisse besiegt werden müssen, mit einem Wort, dass das definitive Heil an Bedingungen geknüpft ist, die in ihrer Vollständigkeit noch nicht beschafft sind, den Entschluss hervor, alles daran zu setzen, um das Ziel zu erreichen, nicht zurückzublicken auf den schon zurückgelegten Teil der Bahn, sondern nur vorwärts zu schauen auf den Siegespreis, der in der Ferne winkt. Paulus ist sich des gegenwärtigen Heilsbesitzes voll bewusst; dass er ihn bewahren werde, ist Gegenstand seiner Hoffnung. Dieser Hoffnung eignet die Gewissheit, welche der gegenwärtige Besitz verleiht; aber es mischt sich in dieselbe ein Zusatz der Ungewissheit, der da immer eintreten muss, wo noch nicht alle Bedingun-

gen verwirklicht sind, an welche das Heil geknüpft ist. Doch ist dieser Zusatz der Ungewissheit ein so geringer, dass er nur selten die Stimmung des Apostels beeinflusst. Im Bewusstsein der Liebe Gottes in Christo Jesu, die ihn trägt, von der ihn nichts scheiden kann, überwindet er auch diese Ungewissheit. Sie wandelt sich ihm in die Zuversicht des Glaubens, welche über alle Bangigkeit triumphiert (Röm 8 31–39). Die Selbstbeurteilung des Apostels ist eben eine andere, wenn er sich mitten hineinstellt in die Gnadenfülle der Liebe Gottes, die ihn umgiebt, und eine andere, wenn er sich von derselben nicht scheidet, aber unterscheidet und dann der grossen und schweren Aufgaben gedenkt, die er erfüllen soll; eine andere, wenn er sein Leben ausschliesslich religiös, eine andere, wenn er es religiös-sittlich beleuchtet. Sobald seine eigene moralische Leistung als konkurrierender Faktor in Betracht gezogen wird, wird die Heilsgewissheit gemindert; sobald er dieselbe in ihrer Bestimmtheit durch die göttliche Gnade betrachtet, schwindet der leichte Schatten, der die Heilsgewissheit trübt. Es ist ein Zeichen der umfassenden, vielseitigen Betrachtungsweise des Apostels, dass er diese gegensätzliche Beurteilung der Entwicklung des christlichen Lebens zur Anwendung bringt. Er gewinnt so ein Verständnis für die Schwankungen, denen der Christ ausgesetzt ist, für die Ungleichmässigkeit, die in der Entfaltung der Kräfte des ethischen Lebens eintreten, und die es ermöglichen kann, dass der Heroismus des Glaubens die Energie der Liebe überwiegt, ein Verständnis auch für ein Fallen, dem doch, wenn die λύπη der μετάνοια eintritt, ein Aufstehen folgt. Dem Apostel ist das christliche Leben ebenso wohl ein Empfangen und Aneignen göttlicher Gnadenkräfte als auch eine Auswirkung derselben im Handeln. Beide Gesichtspunkte verschmelzen sich zur Einheit der Beurteilung des christlichen Lebens, in welcher alles Menschliche auf das Göttliche bezogen wird. Das menschliche Leben empfängt eine heilige Weihe, der einzelne Christ wie die christliche Gemeinde werden zum Tempel, in dem der heilige Geist wohnt. So wird jede Sünde als Betrübung des heiligen Geistes erkannt. Der menschliche Geist ist für den heiligen Geist erschlossen; lauter und rein entfaltet sich deshalb das christliche Leben zu einem Leben des Lichts.

Christen sind Kinder des Lichts und des Tages (I Thess 5 5). So gehen sie nur Wege, die sie als Wege Gottes erkannt haben, denn im Willen Gottes haben sie den Massstab für das eigene Wollen gefunden.

Bevor wir uns nun die Aufgabe stellen, dem Apostel in der Dar-

stellung der Erscheinung, der Auswirkung des neuen Lebens zu folgen, liegt uns die Pflicht ob, eine Frage zu beantworten, welche leicht bei der Vergegenwärtigung des neuen Lebens, wie Paulus dasselbe charakterisiert, entstehen kann, und die gerade in den letzten Jahren Gegenstand lebhafter Erörterung geworden ist. Es ist die Frage, ob nach den Paulinischen Aussagen der Christ, der wahrhaftige Christ, ein demütigendes, zu steter Bitte um Sündenvergebung nötigendes Sündenbewusstsein in sich hegt. Schon Ritschl[1]) hatte darauf hingewiesen, „dass die Stellung, welche die Reformatoren dem Paulinischen Gedanken von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben, im Vergleich mit dem Bewusstsein der Unvollkommenheit der pflichtmässigen sittlichen Leistungen gegeben haben, der Betrachtung des Paulus fremd" sei. „In der Betrachtung seiner eigenen Leistungen, welche seine Briefe erkennen lassen, tritt nichts weniger hervor als jene stete Unzufriedenheit mit sich, welche namentlich Luther als das Motiv des entschiedenen Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus zu erregen sucht." An diese Urteile Ritschls knüpfte Scholz an in dem Aufsatz: Zur Lehre vom „armen Sünder."[2]) Diese Beurteilung der Lehre des Apostels Paulus über die Bedeutung der Sünde für den Christen seitens Ritschl und Scholz wurde nun von Wernle[3]) dahin weitergeführt, dass für Paulus als Christen die Sünde ein nicht mehr sein ethisches Bewusstsein bedingender Faktor sei. „Er hat weder alte Sünden zu bereuen noch gegenwärtige wieder gut zu machen" (S. 15). So weit geht freilich auch Wernle nicht, zu behaupten, dass sich Paulus sündlos gefühlt habe. „Der Apostel hat vielleicht dann und wann Augenblicke gehabt, wo er sich von neuem an Christi Kreuz die Garantie der Vergebung holen musste und darüber hinaus sehnsüchtig schrie nach der Erlösung aus seinem Sündenfleisch. Einem so ausgesprochenen Stimmungsmenschen ist auch dieser Wechsel zuzutrauen. Demnach darf von einem Bewusstsein der Sündlosigkeit bei Paulus nicht gesprochen werden" (S. 19). Mit dieser Beschränkung aber muss gesagt werden, Paulus „ist zu der totalen Lösung von der Sünde wirklich gelangt, die der Protestant erst vom Jenseits zu erhoffen sich gewöhnt hat" (S. 24). Paulus huldigt einer enthusiastischen Theorie vom Christenleben, in welche er die Sünde nicht aufnimmt (S. 89). Er steht auf dem

1) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1. Aufl. Bd. II. S. 363. 3. Aufl. Bd. II. S. 365 ff.

2) Zeitschrift f. Theol. u. Kirche. 1896.

3) Der Christ und die Sünde bei Paulus. Freiburg i. B. u. Leipzig. 1897.

Standpunkt des Missionars, sondert von dem Missionsereignis der Bekehrung aus die Welten und verteilt Sünde und Gnade auf die beiden Hälften des Lebens. „Darüber, wie der Christ im Stand der Gnade Vergebung empfängt, reflektiert er garnicht, da er gar den Fall nicht voraussetzt, dass der Christ im Stand der Gnade Vergebung bedürfe“ (S. 95). Von einer Entwicklung des sittlichen Lebens des Christen weiss Paulus nichts. „Das Bewusstsein der Nähe der Wiederkunft Christi lässt diesen Gedanken garnicht aufkommen“ (S. 114). Von den Ausschreitungen und Übertreibungen, denen wir in der Schrift Wernle's begegnen, hat sich Clemen frei gehalten; doch kommt auch er zu dem Ergebnis, dass Paulus an den meisten Stellen so deutlich von der Überwindung der Sünde durch die Bekehrung spreche, dass jede Einschränkung ausgeschlossen erscheine.[1]) Einer eingehenden Untersuchung hat die hier erörterte Frage Gottschick unterworfen,[2]) mit deren Ergebnissen wir übereinstimmen, und die wir nur zu ergänzen suchen.

Wir gestehen ohne weiteres zu, und unsere Darstellung muss diesen Eindruck hervorgebracht haben, dass Paulus den Lebensweg des Christen als einen Siegesweg charakterisiert. Für einen wahren Christen kann ein Leben im Dienst der Sünde nicht statthaben, eine Herrschaft der Sünde, ein *βασιλεύειν*, *κυριεύειν* derselben, ist ausgeschlossen Röm 6 12 13. Soll die wesentliche Physiognomie eines Christen gezeichnet werden, so ist es sicher nicht die Physiognomie eines Sünders. Das Sündenleben gehört der Vergangenheit an (Röm 5 6 8). Unsere Zugeständnisse gehen noch weiter. Paulus hat das sich Losreissen des Christen von den Reizungen des sündigen Begierdelebens, das sich vollzieht, nicht ohne dass wir schmerzlich erfahren, dass etwas in uns mit demselben sympathisiert, in keiner Beziehung unter die Kategorie der Sünde gestellt; es ist ihm aus diesem Kampf schlechterdings ein Schuldbewusstsein nicht erwachsen. Er betrachtet eben diese auch mit einem siegreichen Kampf verbundenen, dem sittlichen Ideal widersprechenden Zustände nicht als Sünden. Fern sein vom sittlichen Ideal und sündigen, fällt ihm keineswegs zusammen. Der Begriff Sünde hat für ihn einen engeren Umfang. Sehr richtig sagt Gottschick S. 421. 2: „Es ist hier vor allem ins Auge zu fassen, dass das Ideal, welches Paulus seinen Lesern vorhält, weit über das hinausgeht, was er als Sünde bezeichnet, dass er nicht jedes Zurückbleiben hinter demselben zur Sünde stempelt. Das Ideal ist für

1) Die christliche Lehre von der Sünde. Göttingen. 1897. S. 117.
2) Paulinismus und Reformation. Zeitsch. f. Th. u. K. 1897.

ihn der überquellende Reichtum der Liebe, die Weihung des ganzen Lebens bis ins kleinste durch die Zweckbeziehung auf die Ehre Gottes (I Cor 10 31), die unerschütterliche Festigkeit des ganz Gott geheiligten Willens und des freudigen, sorglosen, geduldigen, demütigen Gottvertrauens. Dies Ideal ist noch nicht erreicht, solange man die Antriebe des Fleisches noch als eine Macht fühlt, die erst besiegt werden muss; solange Aufgaben der Liebeserweisung, die im Gesichtskreis liegen, ungelöst bleiben, oder auch nur die Unlust der Ermüdung gegenüber der Menge der Ansprüche erst überwunden werden muss; solange man sich den Entschluss zu religiöser Freude und Ergebung und Geduld erst abringen muss. Nirgends aber sieht Paulus Sünde seiner Leser, etwas, was ihr Verhältnis zu Gott stört, darin, dass sie es noch nötig haben, die Geschäfte des Fleisches erst noch zu töten (Röm 8 13), dass sich Begierden in dem Fleischesleibe noch regen (Röm 6 12); dass sie also beides, die Reize und die Widerstände des Fleisches erst noch zu überwinden haben, so sehr die innere Einwilligung in die Begierden ihm Sünde ist (Röm 7 8); dass sie in einem Zustand sind, in welchem sie der Ermahnungen noch bedürfen, nicht müde zu werden im Gutesthun (Gal 6 9), nicht zu sorgen (Phil 4 6), nicht zu murren (2 14), geschweige denn, dass sie der positiven Ermahnungen schon entraten können."

Niemand hat den Kampf gegen das Fleisch in seiner ganzen Grösse, in seiner vollen Schwere so gewürdigt wie Paulus. Er sieht den alten Menschen in seiner Entsetzen erregenden Gestalt, alle sündigen Begierden, die sich in ihm regen; er fordert mit rücksichtsloser Entschiedenheit das Ablegen dieses alten Menschen (Col 3 5–9); aber das Erfahren dieser Reize ist ihm nicht Sünde, sondern Leiden, ein fast unerträgliches Leiden. Aus diesem Leidensgefühl heraus ruft er: *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου* (Röm 7 24). Ein Schmerzensschrei aus einer in die Gegenwart fortwirkenden Vergangenheit heraus! Denn, wenn er auch dem Sündendienst unter der Herrschaft des Gesetzes entnommen ist, der Leidenszustand, der mit dem Kampf gegen die Sünde verbunden ist, ist ihm geblieben. Und wie weit weiss sich Paulus vom Ziel entfernt! Er hat es noch nicht erreicht, er ist noch nicht zur Vollkommenheit gelangt, aber mit angespannter Kraft eilt er ihr entgegen. Er beurteilt das Heilsleben, das sich in den Gemeinden gebildet hat, nur als einen Anfang (Phil 1 6). Und nicht ohne Bangigkeit blickt Paulus auf die Kampfesbahn, die er noch durchlaufen muss, auf die Versuchungen, die er bestehen soll (Phil 3 10–14). Es unterliegt auch für

ihn keinem Zweifel, dass auf diesem Wege παραπτώματα eintreten können. Kein Christ ist sicher, dass ihn nicht eine Versuchung überwältigt, er sich von seinem Fleisch zu einem Vergehen fortreissen lasse (Gal 6 1).[1]) Diese Äusserung des Apostels ist sehr bedeutsam für das Verständnis seiner Anschauung von dem Fortwirken der Sünde im Christen. Vergehungen, die als Übereilungssünden zu beurteilen sind, können auch in einem normalen Christenleben stattfinden; und in diesem Sinne wird sich auch Paulus das Zöllner-Gebet und die fünfte Bitte des Herren-Gebets angeeignet haben. In diesem Bewusstsein der Gefahr der Versuchung, der Verstrickung in die Begierden des Fleisches, fordert er von jedem, der an dem heiligen Mahle teilnehmen will, dass er sich prüfe (I Cor 11 28 31), setzt also keineswegs voraus, dass ein Christ sich allezeit auf der Höhe befinde. Paulus war eben nicht ein Enthusiast; die Züge eines solchen hat ihm Wernle angedichtet. Aber trotz alledem ist es richtig, dass Paulus den Lebensgang des Christen als einen Siegesgang betrachtet, die Sünde als einen geschlagenen Feind, dass der Grundton seines Bekennens nicht das Kyrie eleison, sondern das Hallelujah bildet. So soll es bei jedem wahren Christen sein. Aber Paulus weiss auch, dass in christlichem Leben Rückfälle auf die Stufe des alten Menschen stattfinden, nicht bloss παραπτώματα, sondern ἁμαρτίαι im Vollsinn des Wortes. Das ist ihm aber weder etwas Notwendiges, noch etwas, was überhaupt im Allgemeinen bei Christen vorauszusetzen ist. Doch kommt es thatsächlich vor. Dann ist aber auch der Christenstand gefährdet, erschüttert und muss auf demselben Wege wieder hergestellt werden, auf dem er zuerst begründet wurde, auf dem Wege der μετάνοια, der κατὰ θεὸν λύπη, welche rettet (II Cor 7 9–11).

Wir sehen, wie weit Paulus davon entfernt ist, das neue Leben des Christen als ein der Entwicklung nicht unterworfenes anzusehen. Das Gegenteil ist der Fall. Der alte Mensch muss ausgeschieden, der neue angeeignet werden. Die Christen bedürfen der Stärkung (I Thess 3 13 II Thess 2 17 3 3); des Wachstums (Phil 1 9 10 Col 1 10 11 I Cor 3 6 II Cor 10 15). Es ist schwer begreiflich, dass sich Wernle angesichts dieser Stellen und der Fülle von Ermahnungen und Warnungen, welche die Briefe des Apostels erfüllen, zu der irrigen Behauptung hat verleiten lassen, dass für Paulus eine Entwicklung des neuen Lebens der Christen fehle; zumal Wernle selbst zugesteht, dass der Apostel eine unablässige Ab-

1) Vgl. zu dieser Meyer-Sieffert. 1899. S. 330–31.

sonderung von der Welt und Erneuerung des Sinnes vorschreibe (S. 114).

Auf die Beurteilung Wernle's hat offenbar die jetzt so verbreitete Anschauung Einfluss ausgeübt, dass die urchristlichen Gemeinden und die Apostel selbst einen enthusiastischen Charakter gezeigt haben. So schildert Joh. Müller die Entstehung des Glaubenslebens in den Christen der Paulinischen Gemeinden mit folgenden Worten: „So sehr war der ganze Vorgang eine leidenschaftliche ekstatische Aktion im Sinnenleben, das selbstbewusste, denkende Ich war mehr passiv als aktiv, es wurde mit fortgerissen wie unter einem Banne; es war also nicht Faktor, sondern Element, nicht Subjekt, sondern Objekt.“[1]) Vergeblich erwarten wir einen Beweis für diese Behauptung. Nichts spricht für dieselbe. Man sollte voraussetzen, dass Paulus in der Weise eines Methodistenpredigers das Evangelium verkündigt habe. Aber den Eindruck machen uns weder die Skizzen der Missionspredigten in der Apostelgeschichte noch die Erinnerungen des Apostels an dieselbe. Es hat ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως das Heil verkündet (I Cor 2 4), voll Glaubensgewissheit (I Thess 1 5). Heisst das, er hat als Enthusiast gepredigt? Geht dies Urteil über den Massstab hinaus, den jeder Prediger an seine Predigt legen soll? Gewiss nicht! Aber vielleicht soll dies auch nicht behauptet werden, sondern nur eine enthusiastische Wirkung auf die Gemeinde. Aber ist denn eine Erschütterung des ethischen Bewusstseins, eine innere Revolution, ist jedes lebhafte religiöse und moralische Empfinden Enthusiasmus? Diesen Begriff wenden wir doch nur dann an, wenn die Klarheit des Verstandes, die Besonnenheit des Urteils aufgehoben ist, wenn sich das Handeln und Denken unter dem Drucke und Zwange gewisser Vorstellungen vollzieht, wenn die Bedingungen der Freiheit und Verantwortlichkeit zerstört sind. Aber von alledem finden wir bei den Paulinischen Gemeinden nur wenige Spuren. Die Glossolalie, apokalyptische Reden in den Gemeinde-Versammlungen, die Verirrung einiger Thessalonicher, der Paulus energisch entgegentritt (II 3 10–12), mögen unter den Gesichtspunkt des Enthusiasmus gestellt werden, untergeordnete Begleiterscheinungen der Bekehrung. Es ist aber ungeschichtlich, Gesamtzustände nach solchen Anhängen zu beurteilen.

Auch die Höhe, auf welche Paulus die Taufe stellt, kann nicht als ein Zeichen enthusiastischer Betrachtungsweise beurteilt

1) a. a. O. S. 248.

werden. Die Taufe war die entscheidende That des Glaubens; bevor sie stattgefunden hatte, stand der Glaube noch nicht auf der vollen Höhe, hatte noch nicht die volle Energie erreicht. Jetzt aber, in der Taufe, wurde der Bruch mit der Vergangenheit, mit heidnischer Lebensführung, Lebensanschauung vollzogen, jetzt wurden neue Verpflichtungen übernommen, neue Lebenswege gewählt. Eine alte Welt versank, eine neue Welt erstand. Der Christ stand auf der Höhe. Unter ihm nächtliches Dunkel, um ihn Tageshelle. Die Geburtsstunde eines neuen Lebens war für ihn gekommen. Sie war ihm aber nicht bloss als Ergebnis seines Entschliessens zu teil geworden. Er erkannte in ihr das Ziel der Gnadenwege Gottes. Die Erleuchtung, die er bis dahin erfahren, die Sündenvergebung, die ihn getröstet, die heiligende Kraft, die ihn gehoben hatte, alle diese Gnadengaben, die ihm auch bis dahin nicht gefehlt hatten, jetzt überschütteten sie mit ihn ihrer Fülle. Das Mass, in dem er sie bis dahin besessen, erschien gering vor dem Reichtum der Gegenwart. Die Erinnerungen des Getauften gingen in dieser Beziehung nicht jenseits der Taufe zurück. Im Vollgenuss der Gnadengüter, einverleibt in die Gemeinde des Herrn, betrachtete er seine Katechumenzeit als die Zeit der Anfänge. Und diese Beurteilung der Taufe war nicht die Illusion hochgehender Wallungen des Gemüts, sondern entsprach der Realität. Denn die Aktionen Gottes und des sich ihm nahenden Menschen stehen in Korrespondenz. Der Energie menschlicher Hingabe an Gott, heiligen Entschliessens und Gelobens, entspricht die Energie der Selbstmitteilung Gottes. Es war in der That so, dass der Getaufte das Vollmass der Gnadengüter empfing; natürlich unter der Voraussetzung, dass ihm die Taufe war, was sie ihm sein wollte, der Bruch mit der Vergangenheit, der Eintritt in eine neue, heilige Welt.

Die Taufe war Abschluss, aber auch Anfang, und zwar Anfang eines mühevollen Lebens; und, wer der mannigfaltigen Motive gedenkt, die Paulus anwendet, um seine Gemeinden vor Versuchungen zu schützen, empfängt den Eindruck, dass hier die höchste Besonnenheit redet, dass hier alle Spuren des Enthusiasmus fehlen. Und auch die Gefahren, vor denen Paulus die Gemeinde behüten will, sind durchaus nicht Gefahren, die bei enthusiastischen Stimmungen zu entstehen pflegen.

Auch die Wirkung des Parusiegedankens wird überschätzt, wenn sie als Enthusiasmus beurteilt wird. Wir wollen dieselbe nicht gering schätzen, das wäre eine Verleugnung unbestreitbarer, geschichtlicher Thatsachen. Aber wir glauben nicht zu irren,

wenn wir den Einfluss des Parusiegedankens auf die Stimmung der Gemeinden beschränken. Diese wird sich in den Reden innerhalb der Versammlungen vielfach und lebhaft geäussert haben. Aber hat der Parusiegedanke das Handeln bestimmt? Dies müssen wir verneinen. Die Christen haben Ehen geschlossen, sind ihrem Berufe nachgegangen; die bestehende gesellschaftliche Ordnung ist von ihnen nicht angetastet worden, sie haben unter einander gesellschaftliche Beziehungen unterhalten, sich auch nicht völlig von dem Zusammenhange mit heidnischen Freunden und Angehörigen gelöst. Zwistigkeiten, Partei-Gegensätze haben die Gemeinden gespalten. Das sind Zustände, wie wir sie bei Enthusiasten nicht erwarten. Der Parusiegedanke war ein Stimmungselement, das dem Handeln eine eigentümliche Färbung verlieh, aber das ihm nicht eine andere Richtung gab. Das Handeln der Christen wäre ohne den Parusiegedanken nicht ein anderes gewesen. Es hätte nicht den Schwung, die Siegeszuversicht besessen, die es beseelte, aber das Handeln wäre nicht verändert worden.

Der Parusiegedanke, d. h. die Gewissheit der Hoffnung, in nächster Zeit die Wiederkunft Christi zu erleben, war gewiss eine Illusion, aber es giebt Illusionen des Irrtums und Illusionen der Wahrheit. Hier begegnen wir einer Illusion der Wahrheit. Der ideelle Gehalt des Parusiegedankens war die zutreffende Prognose, die Weissagung des geschichtlichen Verlaufs. Die heidnische Weltmacht oder richtiger das von Rom aufrecht erhaltene Heidentum war dem Tode geweiht, unaufhaltsam drang das Christentum vor. Christus kam mit königlicher Gewalt, hier richtend, dort die Herrschaft übergebend. Dies Kommen Christi im Verlauf der Weltgeschichte zur Aufrichtung seines Reiches verdichtete sich der Gemeinde zu einem einzelnen Akte, dem sie mit Spannung entgegensah. Dies war die Illusion der Wahrheit, eine von Gott gefügte. Denn auch die Phantasie ist das Organ, durch welches er uns seine Gedanken und Wege schauen lässt, und seine Offenbarung verschmäht nicht die symbolisierende Rede der Dichtung.

In dieser illusionären Gestalt musste der Parusiegedanke erscheinen, um die kleine, unscheinbare Gemeinde mit der Siegeszuversicht auszurüsten, deren sie bedurfte. So verkürzt musste die Zukunftsperspektive werden, damit die Gemeinde Druck, Leiden, Verfolgung, Märtyrertod unverzagt in das Auge zu schauen vermöchte. Denn leichter tragen wir ein schmerzlich Geschick, das, wie wir zuversichtlich hoffen, in naher Frist von uns genommen wird, schwerer eine Last, von der wir uns sagen müssen, dass sie

nur langsam und allmählich und unter Bedingungen, die einen zeitweilig stärkeren Druck hervorrufen, weichen werde. —

Wir wenden uns nun zu der Aufgabe, die Richtung darzustellen, welche nach der Lehre des Apostels das sittliche Leben verfolgt, das sich auf diesen Grundlagen erbaut, die Kräfte zu charakterisieren, welche sich aus der Mitteilung des heiligen Geistes entwickeln, das Verhalten zu zeichnen, welches den Christen gegenüber den Verhältnissen, in die sie gestellt sind, geboten wird. Und auch an diesem Orte gehen wir den Gedanken des Apostels nach, an die geschichtliche Reihenfolge seiner Briefe uns anschliessend, und fassen sie dann wieder in einem Gesamtbilde zusammen.

Die Ausgestaltung des neuen Lebens.

Siebentes Kapitel.

Die Briefe an die Thessalonicher und Galater.

Wir nehmen unsern Ausgang von den Briefen an die Thessalonicher. Als Grundtugenden werden Glaube, Liebe, Hoffnung genannt, so I 5 8, I 1 3. In der zweiten Stelle werden diese Tugenden in ihrer Thätigkeit vergegenwärtigt, der Glaube, wie er sich im Werk offenbart, vgl. II 1 11, die Liebe, wie sie sich in mühevollen Dienstleistungen kundthut, die Hoffnung, wie sie Standhaftigkeit im Leiden hervorruft. Auch *πίστις* und *ἀγάπη* allein werden mit einander verbunden I 3 6; II 1 4 werden *πίστις* und *ὑπομονή* verknüpft; II 2 13 wird die *πίστις* als *πίστις ἀληθείας* näher bestimmt; II 3 5 erscheint die *ἀγάπη* als *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* und die *ὑπομονή* als *ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ*, als Standhaftigkeit im Dienste Christi; doch wird auch der Liebe als *φιλαδελφία*, als *ἀγαπᾶν ἀλλήλους* gedacht I 4 9; dem Glauben eignet Zuversicht, *πληροφορία*, I 1 5. Eine *χαρά*, die im *πάντοτε χαίρειν* ihre Energie beweist, erfüllt das Herz I 5 16. Das Gebet soll das ganze Leben der Christen durchziehen; und, welches Geschick auch immer sie trifft, es soll für sie Gegenstand des Dankes gegen Gott werden I 5 17 18. In ihrer Gemeinschaft soll der Friede walten I 5 13. Jegliches Wohlgefallen am Guten soll sie erfüllen II 1 11. Für den Wandel des Christen gilt die Losung: Heilig vor Gott, gerecht vor den Menschen, und deshalb ohne Tadel I 2 10. So gestaltet sich das Leben des Christen zu einem Leben in der Heiligung, in dem verunreinigende Handlungen, zumal auf dem geschlechtlichen Gebiet, keinen Raum finden I 4 3 4 7 II 2 13.

Als Glieder der christlichen Gemeinde sind die Christen verpflichtet, einander zu erbauen, ihre Erbauung zum Tempel Gottes zu fördern; sie erfüllen diese Aufgabe durch gegenseitige Mahnung I 5 11. Zu solcher Mahnung gab in Thessalonich das ungeordnete Leben besonderen Anlass, zu dem sich einige hatten verleiten lassen, welche, fortgerissen von religiöser Erregung, ihre Berufsarbeit vernachlässigten, sich mit fremden, ihnen nicht aufgetragenen Angelegenheiten beschäftigten, und, da sie so ihre Existenzbedingungen aufhoben, die Hilfe anderer in Anspruch nahmen. Bei dieser Gelegenheit hat Paulus das Wort gesprochen: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen; ein Wort, das, von sprichwörtlicher Geltung in Israel, vom Apostel als auch für die christliche Lebensführung massgebend legitimiert wird I 4 11 12 5 14 II 3 6–12. Ist diesen Persönlichkeiten gegenüber ein Zurückhalten geboten, so müssen die Kleinmütigen, Verzagten gehoben, müssen die Schwachen Gegenstand fürsorgender Pflege werden. In allen diesen Thätigkeiten heiliger Liebe muss die Langmut walten, die aufwallendem Zorn wehrt und der daraus entspringenden Neigung, Böses mit Bösem zu vergelten. Ist es doch des Christen Aufgabe, Mittler des Guten zu werden für die Glieder der Gemeinde, ja für alle Menschen I 5 14 15. Besonderer Wertschätzung in der Liebe werden die Vorsteher empfohlen und zwar wegen ihrer Thätigkeit, wegen des von ihnen ausgerichteten *ἔργον*. In demselben erscheint die *νουθεσία*, die sie ausüben, als wichtigster Bestandteil I 5 12 13. — Es ist charakteristisch für die Vielseitigkeit und Objektivität seines Urteils, dass der Apostel, so energisch er dem ungeordneten Wesen, das hier und da in der Gemeinde Platz gegriffen hatte, entgegentritt, sie doch nicht der belebenden Einwirkung berauben will, die ihren Gliedern durch Geist erfüllte Männer, die in begeisterter Rede zu ihr sprachen, dargeboten wurde. „Löschet den Geist nicht aus, missachtet die Weissagungen nicht," lautet seine Mahnung. Doch weiss er wohl, dass in diesen Reden Göttliches und Menschliches, Wahrheit und Irrtum gemischt war oder doch gemischt sein konnte; und so fordert er die Gemeinde zur Kritik dieser Redner auf, die nur das Gute, was sie vortragen, festhält I 5 19–21, wie denn überhaupt Nüchternheit und Wachsamkeit christlichem Sinne eigen sind I 5 6 8.

Der Brief an die Galater, das Manifest der Freiheit eines Christenmenschen, weist darauf hin, dass die Freiheit vom Gesetz doch eine Gebundenheit in der Liebe ist und insofern Erfüllung des Gesetzes, dessen ethischen Gehalt eben die Forderung der

Liebe bildet. Damit ist ausgeschlossen, dass sich die Freiheit in den Dienst des Fleisches, sinnlich-selbstsüchtiger Begehrungen stellt 5 13 14. Die Liebe ist das subjektive Prinzip des christlichen Lebens, das objektive der Geist, d. h. der vom Geist Gottes bestimmte ideal-ethische Faktor des menschlichen Wesens. Von ihm ist das ethische Leben des Christen bedingt, als seine Frucht zu beurteilen. Er erzeugt die Liebe, die Freudigkeit, den Friedenssinn, die Langmut, Gütigkeit, die Tüchtigkeit, die Treue, die Sanftmut, die Enthaltsamkeit 5 22 23. Der Geist der Liebe soll sich nun als Geist der Sanftmut auch solchen gegenüber bewähren, die sich zu einem Vergehen haben fortreissen lassen. Hier erwächst denen, die geistig sind, d. h. die durch die Begabung mit dem Geist praktischer Weisheit ausgezeichnet sind oder sich als durch dieselbe ausgezeichnet erachten, die Verpflichtung, den Bruder, der gestrauchelt war, sanftmütigen Sinnes wieder zu sittlich geordnetem Leben zurückzuführen. Dazu werden sie um so eher geneigt sein, wenn sie sorgfältig auf ihren eigenen Wandel blicken, um nicht selbst gleicher Versuchung ausgesetzt zu sein und ihr zu erliegen. Ist doch nicht dies das Gesetz Christi, dass einer den andern richte und sich über ihn erhebe, sondern dass einer des andern Last, seine sittlichen Schwächen, trage. Diese tragende Liebe erfüllt das Gesetz Christi. Wer meint, dass er dieser tragenden Liebe nicht bedürfe, ist in grosser Selbsttäuschung befangen; er wähnt, etwas Grosses zu sein, was er doch nicht ist. Vor dieser Gefahr der Selbstüberschätzung schützt uns nur eine Prüfung des eigenen Lebenswerks, welche von relativen Massstäben, die sich durch Vergleichung mit dem Lebenswerk anderer Christen ergeben, absieht, die sich schlechthin nach dem absoluten Massstab des göttlichen Willens beurteilt. Eine solche Prüfung, vorausgesetzt, dass es ein in der Heiligung wandelnder Christ ist, der sie anstellt, wird das Ergebnis haben, dass sich wirklich Gegenstände des Ruhmes in seinem Leben finden, ethische Werte, deren er sich freuen mag. Ist doch jeder Christ berufen, eine ihm eigentümliche, durch individuelle Begabung und individuellen Beruf bedingte, Lebensaufgabe zu lösen (s. auch I Cor 3 8 4 5). Genügt er dieser Aufgabe, und er thut es, indem er sein höheres, vom Geiste Gottes bewegtes, Leben durch Einsenkung des göttlichen Worts pflegt, so wird ihm aus dem Geiste ewiges Leben erwachsen. Das ewige Leben ist also nicht nur ein dem Christen transcendentes Gut, das ihm von Gott geschenkt wird, sondern zugleich ein ihm immanenter Besitz, der sich mit innerer Notwendigkeit aus seiner Gesin-

nung entwickelt. Der Vollbesitz ewigen Lebens freilich ist an die Parusie Christi geknüpft. Sie ist der καιρὸς ἴδιος des θερίζειν. Bis dieser Zeitpunkt eingetreten ist, gilt es, unermüdet Gutes zu thun, Wohlthätigkeit zu üben gegen alle, in erster Linie gegen die Genossen des Glaubens 6 1–5 7–10.[1])

Achtes Kapitel.

Der erste Brief an die Corinther. Die Liebe. Die Gemeinde.

Mehr als alle anderen Briefe des Apostels bezieht sich der erste Brief an die Corinther auf das Gebiet des sittlichen Lebens. Die mannigfaltigen Verhältnisse, in die der Christ eintritt, die Vielheit konkreter sittlicher Aufgaben, die ihm gestellt werden, finden hier ihre Beurteilung. Die allgemeinen ethischen Kräfte erscheinen in eigentümlicher Beleuchtung vom Standort der besonderen Gefahren, die der Corinthischen Gemeinde drohen, und denen sie zum Teil erlegen ist. Wenn in diesem Briefe gerade im 13. Kapitel das Loblied der Liebe angestimmt wird, so geschieht es nicht, weil sich die Corinthische Gemeinde durch ein hohes Mass von Liebe auszeichnete, sondern gerade umgekehrt, weil sie der Liebe nicht den Wert zuerkannte, welcher ihr eignet; weil sie glänzende Geistesgaben höher stellte als die stille Thätigkeit der Liebe; weil sie in der Zerrissenheit, in den Spaltungen, die sich in ihrer Mitte gebildet hatten, den Beweis lieferte, dass der Geist der Liebe nicht in ihr mächtig war. So zieht sich die Mahnung zur Einigkeit, zum Frieden mittelst der Liebe durch die ganze Schrift hindurch. Wir hören die Aufforderung zur Einheit der Gesinnung, des Urteils, der Rede 1 10, zu der ebenso die Teilnahme an dem einen Brode in der Abendmahlsfeier verpflichtet 10 17, als die Thatsache, dass die Christen in der Taufe durch einen Geist zu einem Leib verbunden wurden 12 13.[2]) Die Liebe soll massgebend für die Gestaltung des Lebens werden; πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω lautet die Losung, die der Apostel ausgiebt. Wenn er daran die Mahnung schliesst, sich denen unterzuordnen, die sich durch hingebende Leistungen,

1) Vgl. Klöpper, Paulinische Studien. Königsberg 1887. S. 19–33.

2) Der Aorist ἐποτίσθημεν weist, entsprechend dem Aorist ἐβαπτίσθημεν, auf eine einmalige Handlung hin. Wir verstehen daher beide Glieder als Hinweisungen auf die Taufe. Bezöge sich das zweite Glied auf das Abendmahl, so würde wie 10 17 das Präsens stehen. Denn die Abendmahlsfeier ist eine sich wiederholende, die Taufe eine einmalige Handlung. Auf die Bedeutung dieses Moments weist de Wette hin.

durch treuen Dienst um die Gemeinde ein Verdienst erwerben, so will er diese Unterordnung als die Erfüllung eines Gebots der Liebe verstanden wissen 16 14–16. Es ist ein Bild der Liebe, das uns Paulus in dem Dienst der Freiheit zeichnet, den er übernommen hat. Wenn er den Juden ein Jude wird, den ἀνόμοις ein ἄνομος, wenn er sich den mannigfaltigsten Lebensformen anpasst, einzig und allein, um möglichst viele für das Evangelium und das darin beschlossene Heil zu gewinnen, so ist es die heilige Liebe, der er folgt; eine Liebe, die keinen anderen Lohn sucht, als zu bewahren durch Bewährung, was sie besitzt, das Anrecht auf die Heilsgüter des Evangeliums 9 19–23.

Dieser Liebe gilt der Preisgesang des 13. Kapitels. Wenn hier der Apostel die Liebe höher stellt als alle Charismen, auch höher als die πίστις, den Glaubensheroismus, der Kraftwirkungen hervorbringt, die der Beurteilung des Verstandes wunderbar, unbegreiflich erscheinen; und wenn er die Möglichkeit voraussetzt, dass jene Gaben, dieser Glaube, auch bewunderungswürdige Leistungen der Hingabe von Gut und Blut, da gefunden werden, wo doch die Liebe fehlt, so sind wir nicht genötigt, anzunehmen, dass der Apostel hier von einer Abstraktion ausgeht, die sich thatsächlich niemals erfülle; dass er, um den überwiegenden Wert der Liebe zu vergegenwärtigen, das Bild jener Gaben und Leistungen, losgelöst vom Ganzen des ethischen Lebens, in dem auch die Liebe wirksam ist, gezeichnet habe. Vielmehr sind es Wirklichkeiten, auf denen seine Darstellung ruht. Der Glaube als ethischer Akt, als Vertrauen auf die Sünden vergebende Gnade Gottes, ist ihm die Wurzel des christlichen Lebens; die Wurzel, aber nicht die Krone; die Grundlage, aber nicht das Ziel. Dies ist die Liebe. Und nun steht ihm vor Augen, dass der Glaube, statt die von Gott gewollte, normale Linie der Entwicklung zu verfolgen, der Missbildung anheimfallen kann; dass gewisse, in ihm enthaltene Elemente, der Erkenntnis, der Begeisterung, des Opfermutes, zu intensiver Auswirkung gelangen, ohne dass die Liebe den bestimmenden Faktor bildet, dass darin vielmehr das Selbstgefühl sein Genüge findet.[1]) Und über den, welcher mit der vollen Glorie, dem leuchtenden Heiligenschein der Glaubensbegeisterung, der Wahrheitserkenntnis und des Opfermutes geschmückt ist, aber der Liebe bar, spricht er das vernichtende Urteil: wertlos, nichtig.

1) Mit Recht weist Heinrici (das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Corinther Berlin 1880 S. 417) auf die Parallele der Worte Christi in Mt 7 22 23 hin.

Wenn nun ohne Liebe alles menschliche Thun, wie glänzend es auch erscheine, doch vom höchsten Standort aus beurteilt, alle Herrlichkeit einbüsst, so ergiebt sich daraus, dass die Liebe allein allem menschlichen Thun Wert verleiht. Dieser Wahrheit hat Paulus in dem Worte Ausdruck gegeben, dass die Liebe grösser sei als Glaube und Hoffnung, obwohl er auch diesen mit der Liebe den Charakter des Bleibenden zuerkennt. Glaube und Hoffnung sind ausschliesslich religiöse Bestimmtheiten, die Liebe ist beides zugleich, religiöse und moralische Qualität. Dass die Liebe werde, wirkt der Glaube; dass sie bleibe, die Hoffnung. Glaube und Hoffnung stellen sich in den Dienst der Liebe. Im Glauben und in der Hoffnung stehen wir vor Gott, in der Liebe leben wir in Gott. Die Liebe ist grösser als Glaube und Hoffnung.[1])

Wenn sich nun unser Blick auf die Zeichnung des Bildes der Liebe richtet, so dürfen wir gewiss nicht daran zweifeln, dass die konkreten Verhältnisse der Corinthischen Gemeinde bei der Wahl der Züge mitgewirkt haben. Eine nach Vollständigkeit strebende Charakteristik der Liebe bietet der Apostel nicht dar und wollte er nicht darbieten. Auf der anderen Seite ist es auch nicht zulässig, bei jedem Zuge der Liebe, der uns vergegenwärtigt wird, nach einem besonderen Anlass zu suchen, den die Zustände in der Corinthischen Gemeinde gegeben hätten. So tendenziös gefärbt ist die Zeichnung nicht. Der Apostel ist viel zu lebhaft von der Herrlichkeit der Liebe bewegt, als dass er nicht auch Beschaffenheiten derselben hätte aufnehmen sollen, die ihm nicht unmittelbar durch die Bedingungen der Gegenwart nahe gelegt wurden. Charakteristisch ist nun für die Schilderung des Apostels, dass er die Liebe noch mehr in ihrem negativen als in ihrem positiven Thun begleitet. Und auch da, wo er auf das letztere hinweist, erscheint die Liebe im Kampf mit einem Hindernis, das sie überwinden, mit einem Druck, gegen den sie ankämpfen muss. Die Herrlichkeit der Liebe offenbart sich Paulus vor allem darin, dass sie alles selbstsüchtige Begehren und Handeln ausschliesst. Sie ist von der Leidenschaftlichkeit des Neides und der Eifersucht frei, sie prahlt nicht, sie ist überhaupt aller Selbstüberschätzung ferne, sie verfolgt nicht ihre eigenen Interessen, sie wird nicht leicht verletzt, weil sie überhaupt das ihr widerfahrene Böse nicht anrechnet, es nicht merkt oder doch schnell vergisst oder in ihrer Güte und

1) Wie Paulus dies Urteil würde begründet haben, können wir nicht wissen. Der Text hat nur den Wert des Versuchs, in seinem Sinne die nicht gegebene Begründung zu ergänzen.

Langmut milde beurteilt. Diese Liebe zeichnet sich aber nicht bloss durch Selbstlosigkeit und Freundlichkeit aus, sie ist auch insofern von unbedingtem ethischen Wert, als sie mit der Wahrheit geeint ist, sich mit ihr über alle Siege freut, die ihr beschieden werden, daher sie sich nicht über Triumphe der Ungerechtigkeit zu freuen vermag.[1]) Was nicht wohlanständig ist, bleibt ihr fremd. Vertrauensvoll glaubt sie, allen Argwohn verbannend, dem Worte der Menschen, da sie im Vertrauen zu Gott wurzelt; die Enttäuschungen, die sie erfährt, zerstören nicht die Hoffnung; der Zukunftsblick des christlichen Bewusstseins, der über die Gegenwart erhebt, bestimmt auch das Urteil über den fehlenden Bruder. Die Liebe giebt ihn nicht auf. In der Hoffnung trägt sie alles.[2])

Die Einheit, zu welcher die Gemeinde von der Liebe verbunden wird, ist die Einheit eines organischen Ganzen, eines Systems, in welchem jedem Einzelnen als einem Gliede ein eigentümlicher Wert zuerkannt werden muss. Darauf weist uns der Gedankengang des 12. Kapitels hin. Der Apostel geht davon aus, dass die Gemeinde, sowohl die Gesamtgemeinde (V. 28) als auch die einzelne Gemeinde, die ein Mikrokosmus jener ist (V. 27), einen Leib bildet, in welchem jeder Christ ein Glied ist und als solches zur Förderung des Ganzen mitwirkt.

Führt er dies aus in Beziehung auf die Charismen und die davon bedingten Wirkungen und Dienstleistungen, so leitet ihn dabei die

---

1) Der Gegensatz von *ἀλήθεια* und *ἀδικία* erklärt sich daraus, dass die Ungerechtigkeit Lüge ist, Fälschung in Betreff des Zweckes und Sinnes des Lebens, während die Gerechtigkeit Verwirklichung derselben ist. Vgl. II Thess 2 11 12 vgl. auch Apoc 22 15 *πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος.*

2) *στέγει* und *ὑπομένει* bedeutet im Wesentlichen dasselbe, nur dass im letzteren Worte die Energie des Tragens hervorgehoben wird. Der innere Zusammenhang von *ἐλπὶς* und *ὑπομονή* veranlasste Paulus, obwohl es nicht notwendig war, den Begriff des Tragens seitens der Liebe nach dem vorangegangenen *στέγει* noch einmal zu vergegenwärtigen. — Zu den drei letzten Begriffen in 13 7 vgl. die feinsinnigen Bemerkungen von de Wette zu unserer Stelle: „Die religiösen Begriffe *πίστις, ἐλπίς, ὑπομονή* sind zu bekannt, als dass sie nicht mit hereinspielen sollten. Das gute Zutrauen zum Nächsten geht in manchen Beziehungen über in den Glauben an die Weisheit und Güte Gottes; die Hoffnung, vermöge deren wir uns in Beziehung auf unsere Nebenmenschen für die Zukunft des Besten versehen, in die Hoffnung auf den Sieg des Reiches Gottes, und die Geduld, mit der wir um des Nächsten willen Widerwärtigkeiten erdulden, in die Standhaftigkeit im Kampfe für das Reich Gottes. Das Richtige wird also sein, diese Begriffe zugleich sittlich, in Beziehung auf den Nächsten, und religiös, in Beziehung auf Gott, zu fassen." a. a. O. II, 2. S. 110. 111.

Voraussetzung, dass in begrenztem Masse jedem Gemeindeglied ein Charisma zu teil geworden ist, mag dies auch ein so geringes sein, dass der Träger desselben zu den ἀτιμότερα und ἀσθενέστερα μέλη gezählt wird. Haben doch alle Christen in der Taufe den einen Geist Gottes empfangen, der sich in einem jeden in eigentümlicher Weise zum Gewinn der Gemeinde kundthut (V. 7). Denn alle Gnadengaben sollen zur Erbauung derselben dienen. Danach beurteilt Paulus ihren Wert. Deshalb schätzt er die Prophetie höher als die Glossolalie. Daher der Inhaber dieser Gabe nur unter der Voraussetzung in der Gemeinde reden soll, dass er darauf rechnen kann, er selbst oder ein anderes Mitglied werde die Auslegung darbieten können. Im entgegengesetzten Falle soll er in der Gemeinde schweigen und seine Gabe nur in der Privatandacht bethätigen, und zwar in der Privatandacht im engsten Sinne, indem der Glossolale ausschliesslich für sich selbst und für Gott redet. Da nun jene Voraussetzung schwerlich oder doch nur gewiss sehr selten eintreten mochte, so war damit ein Zungenreden, dem kein Auslegen folgte, das also nicht zur Erbauung der Gemeinde dienen konnte, als ein Element beurteilt, dem Paulus keine Geltung zuerkannte. Die Erbauung der Gemeinde ist für die Wertschätzung der Charismen der Massstab, den der Apostel anlegt; wie er denn auch in demselben Interesse für die Ordnung des Gottesdienstes, für die Fernhaltung störender und verwirrender Elemente, eintritt (vgl. C 14). Da nun alle Charismen von Gott stammen, niemand ein solches besitzt, das er nicht empfangen hätte, so ist jeder Stolz auf dasselbe, jede Selbstüberhebung ausgeschlossen 4 6 7.

Diese Ausführungen des Apostels enthalten ein sociales Programm, sie sind die magna charta libertatum der christlichen Gesellschaft. Mitten in der heidnischen Gesellschaft, die auf dem Gegensatz von Herren und Sklaven gegründet ist, erbaut sich eine Gemeinschaft, in welcher dieser Gegensatz aufgehoben und durch den Begriff eines Organismus ersetzt wird, in welchem alle Gegensätze als Unterschiede göttlicher Begabungen, als individuelle Dienstleistungen, deren jede unentbehrlich ist, beurteilt werden. Zugleich mit der Idee des socialen Organismus ist auch die Idee der individuellen Persönlichkeit zur Geltung gebracht. Beide sind unlöslich mit einander verbunden. Nun umfasst ja dieser Organismus allerdings nur die Gemeinde als den Inbegriff der religiös-ethischen Kräfte und der daraus unmittelbar hervorgehenden Thätigkeiten; das Gebiet des Kulturlebens, die rechtliche Organisation

im Staat, wissenschaftliche und künstlerische Bestrebungen, liegen ausserhalb der Betrachtung des Apostels. War es doch die heidnische Welt, die diesen Bestrebungen zugewandt war, und nahm doch die christliche Gemeinde nur in beschränktestem Masse an der Lösung dieser Aufgaben teil! Aber diese Gedanken mussten universelle, theoretische Geltung gewinnen, sobald sich Staat und Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft dem Evangelium erschlossen; ihre praktische Durchführung bedeutet die Lösung der socialen Frage. — Diese organische Einheit der Gemeinde ist nun durch den Geist Gottes begründet, von dem alle Charismen, alle Thätigkeiten ausgehen, und sie steht im Dienste des Herrn Jesus Christus. Daher die Wahrheit jeder Rede in der Gemeinde, die Rede in der Kraft des Geistes Gottes zu sein beansprucht, daran erkannt wird, dass durch sie hindurchklingt das Bekenntnis: Jesus ist der Herr. Dies ist das kurze, aber so inhaltreiche Bekenntnis der Gemeinde (V. 3).

Einen Vollzug solchen Bekennens, zugleich eine Darstellung der Einheit der Gemeinde, bildet nun auch die Abendmahlsfeier. In ihr gedenkt die Gemeinde des Todes Jesu, des darin gestifteten neuen Bundes der Versöhnung und verkündigt ihn. Das Brod, das sie geniesst, der Kelch, aus dem sie trinkt, sind Vergegenwärtigungen des Leibes und Blutes Christi, sie gehen darin auf, ideelle Darstellungen derselben zu sein. So sollen sie beurteilt werden. Sie sind ein Heiligtum. Daher niemand hinzutreten soll, der sich nicht vorher geprüft hat, ob er die geweihte Gesinnung und Stimmung habe, ohne welche der Abendmahlsgenuss ein unwürdiger wird, welcher ein Strafgericht Gottes fordert. Wie ein Bekenntnisakt, so ist aber auch die Abendmahlsfeier eine Darstellung der Einheit der Gemeinde. Sie vollzieht sich im Zusammenhang mit einer gemeinsamen Mahlzeit, die in der Feier des Herrnmahles ihren Höhepunkt und ihr Ziel findet. Hier sollte alles von dem Gedanken der Bruderliebe bestimmt sein; daher denn eine solche Gestaltung der Feier, in welcher jeder seine eigenen mitgebrachten Vorräte vorweg verzehrt, statt die anderen zu erwarten, in welcher ein gemeinsames Mahl, das stattfinden sollte, durch besondere Mahlzeiten der Einzelnen verdrängt wurde, ihrem Zwecke völlig widersprechend war. Aber ebenso will die Feier des Herrnmahles, der Höhepunkt der Mahlzeit, die Gemeinde zur Einheit verbinden. Denn hier vereinigt sie sich mit ihrem erhöhten Haupt, die symbolische Handlung schliesst eine reale in sich; hier wird die Gemeinde dadurch, dass sie an dem einen Brote teilnimmt, welcher

den Leib Christi darstellt, zu einem Leib, zu einem ethischen, idealen Organismus zusammengefügt 10 17 20 21. 11 20–34.[1])

In dieser Gemeinde, die Ackerfeld, Bau, Tempel Gottes ist, in welcher der Geist Gottes wohnt (3 9 16 17), sind alle, welche ihr das Evangelium verkündigen, Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes, ja Mitarbeiter Gottes; eine Berufsstellung, welche Paulus im vierten Kapitel auf die Apostel bezieht.[2]) Die Grundtugend eines Verwalters ist nun die Treue. Die objektiv giltige Beurteilung dieser Treue liegt aber nicht in der Befugnis eines Menschen, auch nicht der Gemeinde, nicht einmal in der Entscheidung des Gewissens. Denn selbst, wenn dies frei spricht, ist damit doch noch nicht festgestellt, ob dasselbe nicht irrt, verblendet ist. Für Paulus ist, wie wir schon früher gesehen haben, das Gewissen keineswegs das lautere Organ der Selbstoffenbarung Gottes, sondern eine sittliche Selbstbethätigung des menschlichen Geistes, die an subjektive Bedingungen gebunden ist. So kann denn darüber, ob die Verwaltung der Geheimnisse Gottes eine treue gewesen ist oder nicht, einzig und allein der Herr selbst richten. Wenn er wiederkehren wird, so wird er die Gesinnungen des Herzens offenbaren. Daher ziemt es sich, bis dahin das eigne Urteil zurück zu halten 4 1–7.

Wer einer Gemeinde oder einer Vielheit von Gemeinden dient, hat darauf Anspruch, dass ihm von diesen die Mittel zum Unterhalt des sinnlichen Lebens dargereicht werden. Er ist nicht verbunden, sich durch eigene anderweitige Arbeit dieselben zu beschaffen. Diese Forderung eines Lehrers der Gemeinde auf Gewährung der Existenzbedingungen entspricht ebensowohl den allgemein giltigen Gesetzen, die in den menschlichen Gemeinschaften das Verhältnis von Leistung und Lohn regeln, als auch göttlicher Anordnung. Dass Paulus selbst auf dies ihm zustehende Recht verzichtet hat und für immer verzichten will, hat besondere Ursachen. Paulus ist in anderer Weise Apostel geworden als die Zwölf, die Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit dazu erwählt hatte. Diese haben sich an Jesus angeschlossen in freier Selbstbestimmung, die Berufung durch Jesus war durch diese vermittelt. Es waren

---

1) Vgl. dazu des Verf. Aufsatz: Die konstitutiven Faktoren des apostolischen Gottesdienstes. Jahrb. f. Deutsche Theol. Bd. XVIII 1873 S. 539 u. d. f.

2) Da Paulus 49 auch Apollos zu den Aposteln zählt, so ist der Begriff des Apostels im weiteren Sinne genommen.

Vorgänge, die längere Zeit währten, Vorgänge psychologisch-ethischer Art, in denen sie apostolischen Charakter erwarben. So war die Freiheit ihres Entschliessens völlig gewahrt worden. Anders bei Paulus. Für sein Bewusstsein ist dies Moment der Freiheit in der Übernahme des Apostolats in den Hintergrund getreten. Er hat seine Berufung zum Jünger Jesu, die ihm zugleich Berufung zum Apostel Jesu geworden war, als eine Überwältigung durch Jesus erfahren, als eine beseligende Gewaltthat. Der verklärte Heiland, der ihm erschien, hat ihn in seinen Dienst genommen und hat als der Herr ihn, seinen Sklaven, zum οἰκονόμος in seinem Hause bestellt. So ist er ἄκων, nicht ἑκών Apostel geworden. Als Sklave hat er nun selbstverständlich Gott gegenüber kein Anrecht auf Lohn. Wohl aber hat er einen Anspruch auf Lohn seitens der Gemeinden (V. 14). Aber auch auf ihn verzichtet er. Er nimmt von den Gemeinden, denen er dient, keinen Lohn an;[1]) er macht, so weit er selbst in Betracht kommt, das Evangelium zum εὐαγγέλιον ἀδάπανον. Paulus Verfahren ist also nicht zu beurteilen als ein opus supererogationis im Sinne der römischen Kirche, als ein objektiv nicht normiertes Handeln. Es ist vielmehr bedingt durch einen sonst seinem Apostolat anhaftenden Mangel, den er ausgleichen will, den auszugleichen er sich verpflichtet weiss. Diese Verbindlichkeit ist dem Apostel nicht erwachsen aus dem objektiven Thatbestande, sondern aus der Beurteilung, die er demselben zu teil werden liess. Seine hohe, ideale Persönlichkeit, die nie vergessen konnte, dass er ein Feind Jesu, ein Verfolger seiner Gemeinde gewesen war, der sich immer als ἔκτρωμα (15 8) betrachtete, wusste sich verbunden, noch in anderer Weise seinem Herrn zu dienen, als es seine Mitapostel thaten. Weit entfernt, dass des Apostels Ethik hier auf die Niederungen römischer Anschauungen herabgesunken wäre, steht sie vielmehr auf der Höhe evangelischer Freiheit. Er weiss sich als Sklave Christi verpflichtet, auf Lohn zu verzichten. Nur so wagt er, sich auf dieselbe Linie mit den andern Aposteln zu stellen. Zugleich allerdings bestimmte ihn der Gedanke, in keiner Weise den Gemeinden Anstoss zu erregen (V. 12 II Cor 11 12) 9 1–18.

Die christliche Gemeinde kann aber nur bleiben, was sie

1) Der Ausnahme, die Paulus in Beziehung auf die Gemeinde zu Philippi und andere macedonische Gemeinden gemacht hatte, brauchte er hier um so weniger zu gedenken, als er auch von dorther nur hier und da Unterstützungen angenommen hatte vgl. Phil 4 15 6 II Cor 11 8 9.

ihrem Wesen nach ist, wenn sie in ihrer Mitte keine im Thun sich äussernde Sinnesweise duldet, welche den Heiligkeitscharakter, der ihr eignet, aufheben müsste. Daher ist die Gemeinde verbunden, den Zusammenhang mit allen Persönlichkeiten in ihrer Mitte, die dem Laster dienen, abzubrechen und sie von der Teilnahme am Gemeindeleben zurückzuhalten,[1]) während sie doch nicht verpflichtet ist, die Beziehungen aufzuheben, welche sie mit solchen Charakteren verbindet, sofern sie sich ausserhalb der Gemeinde befinden, weil dies ein Ausscheiden aus der Welt in sich schlösse. Gegen sie richterliche Handlungen auszuüben, liegt ausserhalb der Kompetenz der Gemeinde, sie fallen ausschliesslich dem Gericht Gottes anheim. Wohl aber ist sie verpflichtet, richterlich gegen derartige Persönlichkeiten einzuschreiten, falls sie sich in ihrer Mitte befinden. Hier hat sich nun die Gemeinde in Corinth einer schweren Unterlassungssünde schuldig gemacht. Sie hat geduldet, dass ein Mitglied der Gemeinde eine eheliche Verbindung mit seiner Stiefmutter, eine blutschänderische Verbindung, eingegangen ist. Sie hat daran keinen Anstoss genommen. Was selbst Heiden Ärgernis erregt, ist von der Gemeinde hingenommen worden. Diese Persönlichkeit gehört ihr noch an. Hier schreitet Paulus ein. Er schliesst den Blutschänder aus; aber so, dass er sich ideell mit der Gemeinde zusammenfasst; dessen gewiss, dass sie dies Urteil thatsächlich zur Ausführung bringen werde. Die Ausschliessung soll That der Gemeinde sein, in welche sich Paulus hineinrechnet. Er setzt voraus, dass dieselbe sein Thun billigen werde; er ist der erste Votant in der Frage der Ausschliessung und zweifelt nicht daran, dass die Versammlung seinem Votum folgen werde. Nun

1) Wenn 5 11 der Apostel die Anweisung giebt, mit denen, welche sich, obwohl sie den Brudernamen tragen, der Unzucht, Gewinnsucht, der Teilnahme am Götzendienst, der Schmähsucht, Trunksucht, Habgier schuldig machen, keinen Verkehr zu unterhalten, *μὴ συναναμίγνυσθαι*, — *μηδὲ συνεσθίειν*, so kann es zweifelhaft sein, ob der Apostel eine formelle Ausschliessung derselben fordert. Wäre dies der Fall, so würde er von einem *ἆραι*, *ἐξαίρειν* wie 5 2 13 gesprochen haben. Auf der anderen Seite ist schwer zu denken, wie Persönlichkeiten, mit denen jeder Umgang, jede Tischgenossenschaft ausgeschlossen war, an den Gemeindeversammlungen, zumal am heiligen Mahle, teilnehmen konnten. Wir sind daher der Meinung, dass Paulus voraussetzt, die von dem Verkehr mit den Brüdern thatsächlich ausgeschlossenen Gemeindeglieder werden sich entweder aus eigenem Antriebe von den Gemeindeversammlungen fern halten oder, wenn nicht, durch das Verhalten der Gemeinde ihnen gegenüber zum Verlassen der Versammlung bewogen werden.

bleibt aber der Apostel dabei nicht stehen, sondern übergiebt den Blutschänder dem Satan εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, damit sein Geist am Tage des Herrn gerettet werde. Eine solche Rettung setzt voraus, dass es im Ausgeschlossnen zur μετάνοια kommt. Ein Mittel, zu solcher zu bewegen, ist der ὄλεθρος τῆς σαρκός, eine schwere, schmerzliche Krankheit, der Vermittler der Herbeiführung derselben der Satan, nach alttestamentlicher Voraussetzung. Die Ausschliessung und die Übergabe an den Satan geschieht im Namen Jesu.

Diese Übergabe an den Satan, die Verhängung körperlicher Leiden seitens des Apostels, verliert ihren befremdlichen Charakter, wenn wir auf die alttestamentliche Geschichte zurückgehen. Paulus verfährt wie ein Prophet Israels. Wie Elias schwere strafende Geschicke über Israel, Ahab und sein Haus ankündet, wie auf Elisas Wort Gehasi vom Aussatz befallen wird, so sehen wir hier auch Paulus in prophetischer Machtvollkommenheit handeln. Er weiss sich als Organ der sittlichen Weltregierung Gottes auch insofern, als er über die strafende Hand Gottes verfügt. Ebenso hat der Apostel nach der Apostelgeschichte über Elymas zeitweilige Blindheit verhängt 13 11, wird Hymenäus und Alexander dem Satan übergeben ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν I Tim 1 20. Und ebenso weiss sich Petrus nach der Apostelgeschichte der Saphira gegenüber als Werkzeug der göttlichen Strafgerechtigkeit.

Jenem Blutschänder ebenso wie Hymenäus und Alexander gegenüber erscheinen pädagogische Zwecke massgebend, nicht so bei Elymas, welcher der christlichen Gemeinde nicht angehört. Auch in Bezug auf Saphira, die sofort stirbt, nachdem ihr der bevorstehende Tod von Petrus angekündigt ist, treten pädagogische Absichten nicht hervor.

Paulus verfährt also nach Analogie alttestamentlicher Propheten; nur insofern von ihnen unterschieden, als sein Handeln in Beziehung auf Gemeindeglieder immer zu pädagogischer Zwecksetzung dient. Er verfährt nach dem Vorgang alttestamentlicher Propheten, die Höhe neutestamentlicher Prophetie hat er hier nicht erreicht. Christus hat seine Jünger gestraft, als sie ein Gericht über die Städte der Samariter, die ihn nicht aufnehmen wollten, herabzurufen begehrten Lc 9 55. Und dies Urteil über das Verhalten des Apostels würde auch dann nicht geändert werden, wenn wir voraussetzen dürften, dass Paulus von einem zutreffenden Einblick in die Absichten Gottes bei seinem Verfügen

über die Strafgewalt desselben geleitet wäre. Denn eben dies Verfügen ist es, worin wir eine alttestamentliche Schranke in der Ausübung der Gemeindezucht seitens des Apostels erkennen (5 1–5).

Neuntes Kapitel.

Der erste Brief an die Corinther. Christen und Heiden.

Mit der sittlichen Laxheit, welche die Corinthische Gemeinde in ihrem Verhalten gegen den Blutschänder bewiesen hatte, stand es in scheinbarem Widerspruch, dass sie Streitigkeiten über Mein und Dein, die sich in ihrer Mitte entwickelten, vor heidnische Gerichte brachte, ihre Entscheidung forderte. Der Apostel beklagt es, dass überhaupt derartige Streitigkeiten entstehen konnten, durch welche der brüderliche Geist, der in der Gemeinde walten sollte, gefährdet wurde. Sie bedeuteten eine Niederlage, infolgedessen einen Rückgang christlicher Gesinnung. Nach dem Vorgange Jesu (Mt 5 39 40) giebt Paulus die Losung aus: Duldet Unrecht, erleidet Beraubung, aber nicht, ohne mit schneidender Schärfe es in das Gesicht zu sagen: *ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε καὶ τοῦτο ἀδελφούς*. Dieser ideale Gesichtspunkt, welcher die Gesinnung der christlichen Gemeinde bestimmen muss, kann nun nicht ohne jede Einschränkung der Massstab des thatsächlichen Verhaltens werden. Mag auch der Christ in vielen Fällen seinen Gehorsam gegen die evangelische Vorschrift bezeugen, indem er willig Unrecht leidet, auf das Beschreiten des Rechtsweges verzichtet, so kann es Fälle geben, in denen er glaubt, diesen Verzicht nicht leisten zu dürfen. Dann muss sich aber in der Art und Weise, wie er sein Recht verfolgt, der christliche Sinn bewähren. Daher denn Paulus freilich prinzipiell für jenen Verzicht auf die rechtliche Verfolgung von Privatinteressen eintritt, diese aber doch nicht schlechthin tadelt, wenn sie vor Christen stattfindet. Auch hier folgt Paulus der Wegweisung Jesu, welcher seine Jünger auffordert, falls sich ein Glied der Gemeinde gegen sie vergangen habe, und falls der Versuch, in persönlichem Zwiegespräch denselben seines Unrechts zu überführen, vergeblich geblieben sei, die Mitwirkung eines oder zweier Gemeindeglieder in Anspruch zu nehmen, schliesslich, wenn auch so der erhoffte Erfolg nicht eingetreten, die Angelegenheit der Entscheidung der Gemeinde zu unterbreiten (Mt 18 15–17). Dass Gemeindeglieder eine zwischen ihnen bestehende Rechtsfrage vor heidnischem Gerichtshof zum Austrag bringen, missbilligt der Apostel

von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus. Einmal unterstellen sie sich, sie, die ἅγιοι, so dem Gericht der ἄδικοι ἄπιστοι, sodann sucht Bruder gegen Bruder heidnisches Urteil. In der ersten Beziehung erreichte die Corinthische Gemeinde nicht einmal die Linie der Selbstwertschätzung, die jüdischer Brauch gezogen hatte; in der zweiten Beziehung nicht die Regel, welche in den heidnischen Genossenschaften galt. Doch weisst der Apostel auf diesen Minderbestand gegenüber ausserchristlichen Gemeinschaften nicht hin, weil es ausreichte, an die Verleugnung unmittelbar christlicher Motive zu erinnern, deren sich die Corinther schuldig machten (6 1–8). Diese Urteile des Apostels sind aber noch in einer anderen Beziehung wertvoll. Sie zeigen, wie sich das christliche Bewusstsein innerlich genötigt fand, die allgemeinen Normen christlicher Bruderliebe konkret auf dem socialen Gebiet aus zu gestalten; wie es ihm unmöglich wurde, sich als eine von allen irdischen Verhältnissen gelöste Gemeinschaft zu behaupten. Als das ideale Verhalten erscheint es freilich dem Apostel, Unrecht zu leiden, ohne sich zu wehren; sich berauben zu lassen, ohne Widerstand zu leisten; aber er fordert nicht schlechthin, dass ein solches Verhalten beobachtet werde, er weiss, dass dasselbe eine Höhenlage des sittlichen Bewusstseins voraussetzt, die der Corinthischen Gemeinde fehlte; und deshalb beschränkt er seine Forderung darauf, dass die Glieder der Gemeinde bei Rechtsstreitigkeiten unter einander nicht die Entscheidung eines heidnischen Gerichts, sondern den Schiedsspruch eines erfahrenen Christen in Anspruch nehmen. Damit öffnete Paulus aber dem christlichen Bewusstsein die Pforte zu der Beurteilung aller konkreten Fragen des gesellschaftlichen Lebens.

Tadelt es der Apostel, dass Christen ihre Streitigkeiten heidnischer Entscheidung unterstellen, so will er doch den gesellschaftlichen Zusammenhang zwischen Christen und Heiden nicht aufheben. Die Grundsätze, die für einen solchen massgebend sein sollen, stellt er im achten und zehnten Kapitel dar. Die Frage, ob der Genuss von Opferfleisch, zumal bei Gelegenheit der Teilnahme an Mahlzeiten, zu welchen Christen von Heiden geladen wurden, gestattet sei, musste beantwortet werden. Zwei entgegengesetzte Ansichten standen sich gegenüber. Hier wurde ein unbedingtes Ja, dort ein unbedingtes Nein abgegeben. Sehen wir, welches Urteil der Apostel fällt! Die heidnischen Götter haben als Götter keine Realität. So kann auch ein Fleisch, das ursprünglich in ihren Dienst gestellt war, objektiv von anderem Fleisch nicht unterschieden werden. Es ist nur die Subjektivität dessen, der das Fleisch als

Opferfleisch verwendet, die ihm die Beziehung zu den Göttern zuerkennt. Für eine Subjektivität, für welche Götter als solche nicht existieren, fiel daher diese Beziehung fort. Hier lag also an sich kein Grund vor, sich des Genusses des Opferfleisches zu enthalten, der aus der Beschaffenheit des Fleisches selbst entnommen wäre. Wohl aber konnten Verhältnisse eintreten, welche auch dem, der diese Gnosis besass, den Genuss des Opferfleisches verboten. Denn es gab in der Gemeinde Persönlichkeiten, welche zwar von der vom Apostel geteilten Voraussetzung ausgingen, dass die heidnischen Götter nicht Götter, sondern Dämonen seien, und die doch in dem Opferfleisch einen ihrem Genuss verbotenen Gegenstand sahen, weil ihnen das Fleisch durch die Beziehung, welche ihm die ursprünglichen Inhaber desselben gegeben hatten, entweiht erschien. Es haftete für sie dem Fleisch als solchem, gemäss ihrem, allerdings irrenden, Bewusstsein, ein unreiner Charakter an. Was sollten nun die Christen, welche die Irrtümlichkeit dieser Beurteilung erkannt hatten, thun? Sollten sie ihrer Gnosis entsprechend handeln? In dem Falle gewiss, dass dadurch dem christlichen Bruder kein Anstoss gegeben wurde. Anders, wenn dies der Fall war. Dann galt das Gesetz der Liebe, nicht das Gesetz der Gnosis. Dann sollte nicht die Konsequenz der Logik, sondern die Verpflichtung der Liebe entscheiden. Der schwache Bruder durfte nicht gefährdet werden. Eine solche Gefährdung war nun nicht etwa in dem Umstand gegeben, dass sich der schwache Bruder veranlasst sehen konnte, den einsichtsvollen Bruder einer seine Gesinnung verkennenden, ungünstigen Beurteilung zu unterwerfen. Eine solche sich selbst überhebende Kritik findet bei dem Apostel nur eine entschiedene Zurückweisung Röm 14 3 4 10 13. Nein, es war eine andere Gefahr, die drohte. Der schwache Bruder, durch den Vorgang des starken Bruders verleitet, konnte sich dazu bewegen lassen, auch seinerseits Opferfleisch zu geniessen, obwohl ihm die subjektiven Voraussetzungen fehlten, die ihn dazu hätten berechtigen können. Denn er hielt den Genuss von Opferfleisch für verboten, und dennoch nahm er an demselben teil, um einer geringschätzigen Beurteilung seitens des starken Bruders zu entgehen; um zu zeigen, dass er auf derselben Bildungshöhe stehe. Er handelte damit wider besseres Wissen und Gewissen. Und darin erkannte Paulus eine Todsünde. Es hatte ein solches Verhalten zum Ergebnis ein ἀπόλλυσθαι, eine Zerstörung des religiössittlichen Bewusstseins.

So indifferent nun auch dem Apostel der Genuss von Opfer-

fleisch erschien, das auf den Markt gebracht und so den Zwecken einer Opfermahlzeit entzogen wurde, so scharf verurteilt er die Teilnahme von Christen an einer Opfermahlzeit. Sie war ein kultischer Akt, eine Ausübung des Götzendienstes; sie war Vollzug der Gemeinschaft mit den Dämonen. Dagegen ist das Verhalten eines Christen, der als Gast an einer Mahlzeit teilnimmt, die im heidnischen Hause stattfindet, denselben Regeln unterstellt, die überhaupt für den Genuss von Opferfleisch gelten. Im allgemeinen sollte hier der Grundsatz Platz greifen, dass ein Christ keinen Grund hat, sich über den Ursprung des Fleisches, das er geniesst, Gedanken zu machen. Ein Fleisch, das er mit Danksagung gegen Gott geniesst, ist eine Mahlzeit, in welcher er Gott ehrt. Die Lage wurde aber völlig verändert, sobald ein heidnischer Mitgast darauf aufmerksam machte, dass das vorgesetzte Fleisch Opferfleisch sei. Diese Mitteilung hatte den Zweck, den Christen in eine peinliche Lage zu versetzen, vor die Frage zu stellen, ob religiöse oder gesellschaftliche Motive für sein Verhalten entscheidend sein sollten. Denn in demselben Augenblick, in welchem ein heidnisches Mitglied der Gesellschaft das Fleisch als Opferfleisch bezeichnet hatte, war dasselbe für einen Teil derselben kultisch qualifiziert, war ihm der indifferente Charakter genommen worden. Genoss auch jetzt der Christ das Opferfleisch, so konnte er jenem μηνύσας als ein Teilnehmer an einer Opfermahlzeit erscheinen, also als eine Persönlichkeit, welche heidnischem Kult gegenüber duldsam sei. So wurde es Pflicht für den Christen, sich des Fleischgenusses in diesem Falle zu enthalten. Es kam aber noch ein anderer Umstand hinzu, zu einem solchen Verhalten zu bestimmen. Es war ja nicht ausgeschlossen, dass sich der Christ trotzdem den Fleischgenuss gestatten konnte, nachdem er dem μηνύσας vorher den von ihm behaupteten Standpunkt zur Geltung gebracht hatte. Dies konnte in einer Weise geschehen, welche den entschiedensten Protest gegen den heidnischen Kultus zu Tage treten liess. Aber, abgesehen davon, dass es zweifelhaft bleiben musste, ob dieses christliche Zeugnis den erwarteten Erfolg haben werde, so kam doch auch der Eindruck in Betracht, welchen der Genuss des Fleisches unter diesen Umständen auf schwache Christen machen konnte. Mochten schwache Christen gemeiniglich der Einladung zu einem Gastmahl im heidnischen Hause nicht Folge leisten, so konnten doch auch sie sich in gewissen Fällen veranlasst fühlen, solche Einladung nicht abzulehnen. Nahe verwandtschaftliche Beziehungen, alte Freundschaft bewogen auch wohl schwache Christen, an einem Gast-

mahl, dessen Wirt ein Heide war, teilzunehmen. Und selbst, wenn nur starke Christen zugegen waren, so konnte sich doch die Kunde von ihrem Verhalten bei dieser Gelegenheit verbreiten. Und in beiden Fällen trat die Gefährdung des Gewissens des schwachen Christen ein, der Paulus im 8. Kapitel gedacht hatte, und die er durchaus vermieden wissen wollte. Die Schonung des Gewissens der schwachen Brüder hatte er zur Pflicht gemacht. Nicht in dem Sinne, als ob sich ein Christ des ihm zustehenden Rechts begeben müsse, um sich nicht einer ungünstigen Beurteilung, einem verwerfenden Urteil seitens des schwachen Christen, auszusetzen. Eine solche Rücksichtnahme lehnt Paulus ab. Im Vollbewusstsein seiner Freiheit ruft er: *ἵνα τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως; εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ*; Nein, entscheidend ist für den Apostel, dass nicht das Gewissen des schwachen Bruders verwirrt werde, und er sich infolge dieser Verwirrung zu einem Verhalten entschliesse, zu welchem ihm die innere Berechtigung fehlte. Wohl will der Apostel *πάντα πᾶσιν ἀρέσκειν*, aber dies will er dadurch beweisen, dass er das *σύμφορον τῶν πολλῶν, τὸ τοῦ ἑτέρου* im Auge hat, *ἵνα σωθῶσιν*, dass er alles vermeidet, was ein *ἀπόλλυσθαι* des Bruders zur Folge haben könnte (10 14 23—11 1).

Zehntes Kapitel.

Der erste Brief an die Corinther. Das Weib. Die Ehe. Die Sklaven.

Handelt es sich bei der Frage um den Genuss von Opferfleisch, überhaupt bei der Frage nach dem Genuss von Nahrungsmitteln, um ein Gebiet, das an sich nicht in die Sphäre des Gegensatzes von Erlaubtem und Verbotenem fällt und nur durch die Beziehung auf ein befangenes sittliches Urteil in diesen Gegensatz gestellt wurde, so verhielt es sich völlig anders, sobald das Verhältnis zwischen beiden Geschlechtern bestimmt werden sollte. Hier ist die Grenze des Adiaphorischen überschritten, hier bewegen wir uns auf dem Gebiet des sittlich Charakterisierten; und je mehr heidnischer Sinn, der auch in der christlichen Gemeinde noch nachwirkte, dies verkannte, desto entschiedener musste der Apostel den sittlichen Massstab des Urteils anlegen. Er musste zuerst jeden ausserehelichen Geschlechtsverkehr verbieten. Er thut dies 6 13—20. Die allgemeine Voraussetzung, von welcher er ausgeht, ist im Schlusswort ausgesprochen: *δοξάσητε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ*

σώματι ὑμῶν. Er begründet dies Urteil damit, dass zwischen der Leiblichkeit des Christen und dem Herrn ein innerer Zusammenhang besteht. Jene ist Christi Eigentum geworden, sein Werkzeug, durch welches er wirksam ist, wie der Mensch durch seine Glieder, er wohnt daher waltend durch Vermittlung des menschlichen Geistes, welchen er erfüllt, auch in der menschlichen Leiblichkeit. Und dies ist nicht bloss ein vorübergehendes Verhältnis, sondern, da ja die Erweckung Jesu vom Tode auch unsere Erweckung verbürgt, ein bleibendes.[1]) So ist die Leiblichkeit des Christen ein Tempel des heiligen Geistes, denn die Herrschaft Christi über den Geist des Christen und so über seine Leiblichkeit verwirklicht sich durch Einwohnung des heiligen Geistes. Welcher Entweihung macht sich daher schuldig, wer die Glieder Christi zu μέλη πόρνης hingiebt, in eine Gemeinschaft mit ihr tritt, durch welche er mit ihr ἓν σῶμα wird, er, der dazu berufen ist, sich mit dem Herrn zu ἓν πνεῦμα zu vereinigen! Welch unerträglicher Widerspruch! Aber auch unter dem moralischen Gesichtspunkt, wie er im Lichte der religiösen Betrachtung gewonnen wird, erscheint die πορνεία als eine schwere Sünde. Denn, während alle anderen Sünden nicht die Würde des σῶμα aufheben, nicht unmittelbar gegen diese gerichtet sind, ist die πορνεία die Sünde, welche die Hoheit des σῶμα, seinen wesentlichen Begriff, wie ihn der Apostel bestimmt hat, vernichtet. Insofern geschehen alle anderen Sünden ἐκτὸς τοῦ σώματος.[2]) Die πορνεία ist also spezifisch qualifiziert als die Sünde, welche den Idealbegriff des σῶμα zerstört (6 13–20).

Gegenüber dem ausserehelichen geschlechtlichen Umgang, der verboten ist, stellt Paulus den ehelichen, der erlaubt ist, ja noch mehr, im allgemeinen geboten. Ehelichkeit ist Pflicht. Und zwar deshalb, weil durch die Ehe dem geschlechtlichen Triebe eine legitime Befriedigung gewährt wird. Wenn Verzicht auf die Ehe ge-

---

1) Da der zukünftige Leib nach V. 13 der κοιλία entbehrt, nicht der βρώματα bedarf, so liegt es nahe, vorauszusetzen, dass derselbe als ein immaterieller gedacht ist.

2) ἐκτὸς τοῦ σώματος ist also nicht im räumlichen Sinne zu verstehen, sondern dies räumliche Anschauungsbild ist nur das Mittel, eine Begriffsbestimmung lebendig zu vergegenwärtigen; vgl. die den richtigen Weg gehende Auslegung Bengels im Gnomon zu unserer Stelle: Peccat quidem cum corpore et per corpus, sed non εἰς in corpus: non terminatur peccatum ejus in corpore; ac laedit quidem, sed non alienat corpus: magis peccat in κοιλίαν, ventrem, quam in corpus, ut distinguit apostolus. Tales sententiae morales non morose urgendae sunt nec secundum summam ἀκρίβειαν.

leistet wird, so ist zu befürchten, dass der Geschlechtstrieb verbotene Wege beschreitet. Daher denn auch innerhalb der Ehe der geschlechtliche Umgang nicht unterlassen werden soll. Darauf hat der Mann wie das Weib Anspruch. In dieser Beziehung eignet dem Manne das Verfügungsrecht über die Leiblichkeit des Weibes wie dem Weibe über die Leiblichkeit des Mannes. Nur zeitweise darf dieser Umgang ausgesetzt werden infolge von Verständigung der Ehegenossen, und zwar dann, wenn dieselben zum Zweck der Pflege des Gebetslebens, religiöser Contemplation, die Stille des Gemüts bewahren wollen.[1]) Aber nur eine zeitweise Unterbrechung des ehelichen Umgangs soll stattfinden, damit nicht das sittliche Leben durch Steigerung des unbefriedigten Geschlechtstriebs gefährdet werde, *ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν.* Bei dieser Wertung der Ehe, bei dieser Beschränkung ihrer Zwecke auf Befriedigung des Geschlechtstriebes, ist es begreiflich, dass es der Apostel für förderlicher hält, sich des geschlechtlichen Umgangs überhaupt zu enthalten, auf die Ehe zu verzichten. Seine Forderung, das eheliche Leben zu wählen, ist daher mit Rücksicht auf die im allgemeinen vorauszusetzende rege Sinnlichkeit des Menschen gegeben. Sie ist daher nicht sowohl ein Befehl, eine *ἐπιταγή*, als ein Zugeständnis, eine *συγγνώμη*. Das Ideal liegt für den Apostel in der Enthaltung vom geschlechtlichen Umgang, in der Ehelosigkeit. So lebt er selbst; er möchte, dass alle so leben. Aber er weiss auch, dass es dazu eines besonderen Charismas bedarf, religiös geweihter natürlicher Disposition. Und weil nach seiner Erfahrung ein solches Charisma selten ist, stellt er als allgemeine Regel die Forderung der Ehelichkeit auf (7 1–9). Er thut es, obwohl seine Sympathie nicht dieser, sondern der Ehelosigkeit gilt. Diese Sympathie begründet er 7 25–40. Paulus geht von der Überzeugung aus, die er aus den thatsächlich bestehenden Verhältnissen, aus der Gestalt ehelichen Lebens, die vorlag, geschöpft hat, dass das Herz des Verheirateten geteilt ist; neben das Interesse, dem Herrn zu gefallen, tritt das andere, dem Gatten zu gefallen; jenes Interesse wird durch dieses beschränkt. Da nun die Absicht, das eigene Verhalten so zu ordnen, dass es dem Gatten gefällt, die Absicht in sich schliesst, die höchsten Interessen, wenigstens zeitweise, den niederen unterzuordnen, so dass der Wille, dem Herrn zu dienen, aufhört, schlechthin bestimmend zu sein, zieht

1) Dass eine solche zeitweilige Enthaltung vom ehelichen Umgang im Interesse der Pflege des religiösen Lebens stattfinde, ist eine Forderung, der wir auch bei heidnischen und jüdischen Schriftstellern begegnen.

Weltdienst in ein Herz ein, das doch ausschliesslich dem Dienste Gottes geweiht sein sollte. Eine andere Lebensgestalt zeigt der ehelose Christ. Er hat sich nur die eine Aufgabe gestellt, seine ganze Persönlichkeit, ihr inneres, geistiges Leben sowie ihre Selbstbethätigung, wie sie sich durch Vermittlung der Leiblichkeit in der Welt der sinnlichen Erscheinung verwirklicht, in den Dienst Gottes zu stellen, ihm zu weihen. Es ist zwar nicht schlechthin ausgeschlossen, dass auch der Verheiratete durch die Interessen, die mit dem ehelichen Leben verbunden sind, nicht von der völligen Hingabe an den Herrn zurückgehalten wird, vielmehr soll jeder Christ dahin streben, dass die Verflechtung in die irdischen Verhältnisse, der er sich nicht entziehen kann, nicht für ihn eine Fessel werde. Er kann es zwar nicht hindern, dass der Wechsel von Schmerz und Freude auch ihn bewegt, aber doch soll er im Innersten seines Gemütslebens von diesem Wechsel nicht erschüttert werden; er muss die Güter dieser sinnlichen Welt in Anspruch nehmen, seine Bedürfnisse zu befriedigen, und doch sollen sie ihn nicht beherrschen; er muss sie kaufen und soll doch so unberührt von ihrem Besitz bleiben, als hätte er sie nicht erworben. Er soll, ist er verheiratet, so wenig durch die Beziehung zu seinem Ehegenossen in seinem Verhalten zu Gott bestimmt werden, als wäre er nicht verheiratet. Aber der Apostel weiss, wie schwer es ist, diese Forderungen eines christlichen Stoicismus zu erfüllen, und deshalb empfiehlt er den leichteren Weg der Ehelosigkeit zur Behauptung der christlichen Freiheit. Es kam eine andere Erwägung hinzu, der Hinblick auf das bevorstehende Weltende. Auch wenn dieses dem Apostel nicht so nahe erschienen wäre, würden die von ihm gestellten Forderungen in Beziehung auf das Verhalten zu den Weltgütern und Weltgeschicken erhoben sein, würde er nicht anders über die Wertschätzung der Ehe für die Ehelichen geurteilt, würde er ebenso entschieden diese negative Forderung, dass dem Ehelichen sein eheliches Leben schlechthin keine Schranke für die Hingabe an den Herrn sein dürfe, zur Geltung gebracht haben; aber der Blick auf das nahe Weltende giebt seiner Wegweisung besonderen Nachdruck und stellt sie in eine neue Beleuchtung. Wenn in kürzester Frist der Bestand der sinnlichen Welt aufgelöst wird, dann erscheint es nicht ratsam, durch Eintritt in die Ehe und Gründung eines Hausstandes neue, tief gehende Wurzeln in das vergängliche Dasein einzusenken. Wer ein Haus baut, rechnet auf Bestand desselben. Auch darauf weist der Apostel hin, dass mit dem ehelichen Leben mancherlei Be-

schwerden verbunden sind, von denen er gern die Gemeinde fern halten möchte, Nahrungssorgen, Mitleiden bei den Krankheiten und anderen Notständen, denen die Glieder der Familie ausgesetzt sind. Dass der Apostel hier nicht dem Egoismus eines behaglichen Junggesellen-Lebens das Wort redet und Ehelosigkeit aus eudämonistischen Motiven empfiehlt, bedarf nicht besonderer Erwähnung. Wer in einem so arbeitsreichen, mühevollen Leben stand, wie Paulus, wer so viele Opfer brachte und Entsagungen übte, wie er, war hinlänglich gegen diesen Vorwurf geschützt. Was ihn auch auf die Beschwerden des ehelichen Lebens hinweisen liess, war etwas Anderes. Er hatte die Besorgnis, dass die Gemeindeglieder unter dem Druck dieser Sorgen die völlige Hingabe an die Aufgaben des Reiches Gottes verlieren, dass sie denselben nur ein geteiltes Herz entgegen bringen möchten.

Aber in allen diesen Ratschlägen zeigt Paulus eine grosse Zurückhaltung. Er will der freien Entschliessung der Gemeindeglieder nicht wehren. Er hat nur das eine Interesse, dass dieselben ungehindert eine Gemütsrichtung bewahren, in welcher sie stetig die Gemeinschaft mit dem Herrn festhalten, und durch welche ihr Wandel eine Gestalt gewinnt, welche die höhere Weihe ihres inneren Lebens offenbart. Aber, obwohl der Apostel das ehelose Leben empfiehlt, ist er sich doch wohl bewusst, dass ausreichende Gründe vorliegen können, das eheliche Leben vorzuziehen. Ein solcher Fall scheint ihm da vorzuliegen, wo die Jungfrau überreif ist, und der Vater durch Verweigerung der Eheschliessung sie sittlichen Gefahren aussetzt, wo also die Eheschliessung sittlich gefordert wird. Wo dagegen eine solche Nötigung zur Eheschliessung nicht vorliegt, da wird der Vater, welcher genügende Charakterfestigkeit besitzt, um auf Verehelichung der Jungfrau gerichtete Wünsche, mögen sie von jener, der Mutter, dem Bewerber, den Verwandten ausgehen, abzulehnen, recht handeln. Summa, die Verheiratung einer Jungfrau ist eine zulässige, einwandfreie Handlung, die Verweigerung der Verehelichung, immer unter der Voraussetzung, dass eine Nötigung nicht vorliegt, ist vorzuziehen.

Handelt es sich hier um Entschliessungen des Vaters, erscheint der Wille der Jungfrau nicht als massgebend, so gewinnt doch die Witwe die Freiheit der eigenen Entscheidung. Ist ihre Ehe durch den Tod des Mannes gelöst, so kann sie frei wählen, ob sie im Witwenstande bleiben oder eine neue Ehe eingehen will. Aber alle Erwägungen, welche der Apostel dem Vater der Jungfrau bezüglich ihrer Verehelichung an das Herz legt, gelten nun ihr. Sie

besitzt die volle Freiheit, sich zu einer zweiten Ehe zu entschliessen; vorausgesetzt, dass es im Herrn geschieht, d. h. dass die Wahl des Gemahls und die Gesinnung, in welcher diese Wahl statthat, durch die Gemeinschaft mit dem Herrn bestimmt ist. Obwohl der Apostel es nicht ausspricht, dass sich diese Wahl nur einem Christen zuwenden soll, er der Witwe vielmehr die volle Freiheit zuspricht — *ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι* —, so hat er doch vielleicht durch das *μόνον ἐν κυρίῳ* darauf hinweisen wollen, dass sich die Wahl auf ein Glied der christlichen Gemeinde lenken solle. Doch ist zu bedenken, dass er dies nicht ausgesprochen hat, das *ᾧ θέλει* bleibt bestehen. Er hat Eheschliessungen, bei denen der nichtchristliche Teil eine dem Evangelium zugewandte Gemütsrichtung verfolgt, gewiss nicht schlechthin verbieten wollen. Paulus sagt nicht, dass die Ehe *ἐν κυρίῳ* eingegangen werde, dass beide Teile in der Gemeinschaft mit dem Herrn stehen, sondern beschränkt seine Wegweisung auf die Wahl der Witwe. Nur dass sich diese in ihrer Entschliessung durch das *ἐν κυρίῳ* leiten lasse, dass sie vor dem Angesicht des Herrn prüfe, ob ihre Gemeinschaft mit ihm durch die neue Ehe nicht erschüttert werde, macht er zur Pflicht.

Indem der Apostel dies Gutachten über die Frage, ob Ehelichkeit oder Verzicht auf die Ehe vorzuziehen sei, abgiebt, ist er sich dessen bewusst, dass er sich hier auf einem Gebiet bewegt, das weder durch Aussprüche Jesu geregelt ist, noch unmittelbar durch allgemein giltige Aussagen des christlichen Bewusstseins geordnet werden kann. Paulus macht die Entscheidung davon abhängig, ob das Ideal christlicher Ehe, als einer Gemeinschaft, die von der völligen Hingabe an den Herrn nicht zurückhält, für den sich Entschliessenden so hoch liegt, dass er daran zweifelt, ob er es werde realisieren können; oder, ob er das Vertrauen zu sich hat, dass es ihm gelingen werde, die vorhandenen Hindernisse zu besiegen. Sodann fordert der Apostel, es solle erwogen werden, ob nicht durch Zurückhaltung von der Ehe Versuchungen herbeigeführt werden, welche das ethische Leben in höherem Masse, als es die Ehelichkeit vermöchte, gefährden. Der Apostel legt daher die Entscheidung in die Freiheit des Einzelnen. Fest steht ihm nur ein Zwiefaches: Einmal das negativ bestimmte Ideal der Ehe, sodann das Urteil, das er 7 9 ausspricht: *εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται, γαμησάτωσαν· κρεῖττον γάρ ἐστιν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι.* Die Anwendung dagegen, die er von der Idealbestimmung der Ehe macht: *ὁ γαμίζων τὴν παρθένον ἑαυτοῦ καλῶς ποιήσει, καὶ ὁ μὴ γαμίζων*

κρεῖσσον ποιήσει, ist des Apostels persönliche Ansicht, die er niemandem aufdringen will. Er spricht sie nicht aus als eine ἐπιταγή, sondern als seine persönliche γνώμη. Er redet hier nicht kraft apostolischer Lehrautorität, sondern als ein Glied der christlichen Gemeinde, das wie andere Glieder die Erleuchtung des heiligen Geistes erhalten hat (V. 40), das aber auch den Anspruch erheben darf, vermöge des ihm zu teil gewordenen Erbarmens Gottes als zuverlässig, vertrauenswürdig betrachtet zu werden (V. 25). Übrigens ist sich der Apostel bewusst, dass seine persönliche γνώμη nur in seltenen Fällen zur Geltung kommen kann; nur da, wo ein besonderes χάρισμα ἐκ θεοῦ verliehen ist (V. 7), dass im Allgemeinen die Regel lauten soll: διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω, καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω.

Es ist offenbar, dass in der Gesamtanschauung des Apostels, wie sie hier zu Tage tritt, ein ungelöster Widerspruch enthalten ist. Auf der einen Seite fordert er nur von denen den Verzicht auf die Ehe, welche für einen solchen das Charisma empfangen haben, auf der anderen Seite stellt er diejenigen, welche sich der Ehe enthalten, ethisch höher als diejenigen, welche in dieselbe eingetreten sind, weil ihr Herz nicht geteilt ist — denn die Realisierung des negativ charakterisierten Ideals der Ehe, als eines sehr schwer zu erreichenden, zieht er nicht in das Gebiet der Beurteilung —; er macht also die Erlangung einer höheren ethischen Lebensgestalt von Bedingungen abhängig, die sich nicht jeder Christ beschaffen kann, von Bedingungen, die psychisch-physischer, nicht ethischer Art sind. Dieser Widerspruch hätte sich für den Apostel gelöst, wenn er mit der Möglichkeit, das Ideal der Ehe zu realisieren, gerechnet hätte. Es würden sich ihm dann zwei gleichwertige Wege der Vollkommenheit gezeigt haben; ja, wir können noch mehr sagen, der Apostel hat sich selbst diesen Weg gebahnt, wenn er 7 7 erklärt: ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως, wenn er also eine Gnadengabe Gottes, die für das eheliche Leben befähigt, die eine Aufforderung, in dasselbe einzutreten, in sich schliesst, voraussetzt;[1]) aber er beschreitet diesen Weg nicht, teils, weil er ein eheliches Leben, in dem jemand seinen Gatten hat, als habe er ihn nicht, als ein sehr schwer zu realisierendes Ideal betrachtet, dann aber auch, weil er den positiven, idealen

1) Eine Auslegung dieser Stelle, welche hier das Charisma der Virginität nicht mit dem Charisma der Ehelichkeit, sondern mit anderen ausserhalb der Beziehungen des geschlechtlichen Lebens liegenden Charismen zusammengestellt sieht, scheint mir durch den Zusammenhang, der auf andere Charismen nicht reflektiert, ausgeschlossen.

Inhalt einer christlichen Ehe nicht ausreichend würdigt. Da, wo die Verhütung der πορνεία 7 1 den Zweck der Ehe, die geordnete Befriedigung des Geschlechtstriebes ihren Inhalt bildet, muss Ehelichkeit nach dem Massstab ethischer Wertschätzung eine niedrigere Stufe einnehmen als Ehelosigkeit. Und doch findet sich auch ein Ansatz zu einer ethisch-positiven Würdigung der Ehe. Wenn der Apostel 7 39 fordert, dass das Eingehen einer Ehe ἐν κυρίῳ geschehe, dass die Erwägung also massgebend sein soll, ob durch die in Aussicht genommene Ehe die Gemeinschaft mit dem Herrn werde gefördert oder gehindert werden, so schwebt ihm doch die Gestalt eines ehelichen Lebens vor, in welcher die Ehegenossen einer des andern Frömmigkeit kräftigen. Wie er ja auch 7 5 innerhalb der Ehe eine zeitweilige Unterbrechung des ehelichen Umgangs zum Zwecke der Pflege des Gebetslebens empfiehlt, also eine Ehe voraussetzt, in welcher der Förderung der höchsten ethischen Aufgaben Raum gewährt ist.

Wir sehen, dass die Widersprüche des Apostels in der Frage, ob Ehelichkeit oder Verzicht auf die Ehe vorzuziehen sei, daraus entstehen, dass er das Problem nicht vollständig, nicht allseitig bearbeitet hat. So konnte es geschehen, dass die persönlichen Erfahrungen des Ehelosen ihr Gewicht in die Wagschale legten und zu Gunsten einer ethischen Aristokratie Eheloser entschieden. Dieser Entscheidung ist die katholische Kirche gefolgt, allerdings so, dass sie die Freiheit in Zwang verwandelt hat, die Freiheit der Entschliessung in die Gebundenheit durch ein Gelübde. Die evangelische Kirche hat die Ansätze zu einer positiven Würdigung der Ehe, die wir bei dem Apostel finden, entwickelt, seine eigene Gedankenbildung zur Vollständigkeit ausgeführt. Darin aber sind beide Kirchen über die Zeitanschauung, welche der Apostel teilt, hinausgegangen, dass sie der Jungfrau die Freiheit der Entschliessung gegeben haben; freilich ist dieser Fortschritt als das Ergebnis einer lange währenden geschichtlichen Entwicklung erzielt worden; aber, dass es geschehen, ist eine Wirkung der Wertschätzung der individuellen Persönlichkeit, die einen integrierenden Bestandteil der christlichen ethischen Gesamtanschauung bildet.

Die Wegweisung, welche der Apostel in der Frage, ob Ehelichkeit oder Verzicht auf die Eheschliessung vorzuziehen sei, darbietet, gründet er nicht auf seine apostolische Lehrautorität, sondern darauf, dass auch er Anspruch darauf habe, sich zu denen zu zählen, welche vom heiligen Geist erleuchtet sind. Das Gewicht seiner Entscheidung fällt also nach seinem eigenen Urteil nicht

schwerer in die Wagschale als das Urteil anderer erleuchteter Christen.

Einen anderen Wert erkennt er den Bestimmungen zu, die er in Beziehung auf die Frage der Ehescheidung giebt. Hier, wo er sich auf ein Wort Jesu stützt, redet er im Namen des Herrn und fordert unbedingte Nachachtung. Das Weib soll sich nicht vom Manne trennen, der Mann das Weib nicht entlassen, dies ist das Gebot des Herrn, das der Apostel zur Geltung bringt. Er berührt den Fall, dass die Initiative der Trennung vom Weibe ausgeht, zuerst; vielleicht, weil derselbe in Corinth, wenn auch nicht in der christlichen Gemeinde, der häufiger eintretende war. Sollte aber dennoch eine Trennung der Ehegatten stattgefunden haben — es ist nicht zu erkennen, ob der Apostel ein wirkliches oder mögliches Verhältnis voraussetzt —, so soll der sich scheidende Teil unverheiratet bleiben oder sich mit dem Gatten versöhnen. Der Apostel berührt nur eine von der Frau ausgehende Scheidung, weil diese nach den in Corinth herrschenden Sitten am meisten befürchtet werden musste; aber es unterliegt keinem Zweifel, dass er dieselbe Forderung an den sich von seinem Weibe trennenden Mann richtet. Dass der Apostel nicht auf eine Trennung Rücksicht nimmt, die auf Grund des Ehebruchs eines Gatten eingetreten ist, muss als eine Bestätigung der von uns vertretenen Ansicht gelten, dass der Zusatz *παρεκτὸς λόγου πορνείας* (Mt 5 32 19 9), der im Bericht des Marcus (10 11) und des Lucas (16 18) fehlt, nicht vom Herrn herrührt. Doch ist zu erwägen, dass der Apostel hier allgemeine Grundsätze aufstellt, aber nicht das ganze Gebiet systematisch und kasuistisch bearbeitet.

Paulus nimmt seinen Ausgangspunkt in der Erörterung der Frage der Ehescheidung von solchen Ehen, in welchen beide Teile Christen sind, um sich dann den Ehen zuzuwenden, in denen der eine Gatte Christ, der andere Nichtchrist ist. Hier fehlte ihm ein entscheidendes Wort Christi. Daher giebt er den Verfügungen, die er auf diesem Gebiet trifft, nicht dieselbe Autorität. Er fordert Gehorsam gegen dieselben, aber nicht auf Grund dessen, dass sie ein Gebot des Herrn seien. Sie ruhen auf dem Ansehen allein, das Paulus als Apostel in Anspruch nimmt. Hierin liegt ihr Wert, ihre innere Berechtigung, aber darin ist auch die Schranke ihrer Ansprüche begründet.

Welche Wegweisung giebt der Apostel dem christlichen Teil in gemischten Ehen? Es lag nahe, dass derselbe gerade von einer vertieften Beurteilung der Ehe aus seine eigene Ehe als einen Widerspruch gegen den Begriff der christlichen Ehe betrachtete

und eine Lösung jener als Recht, vielleicht als Pflicht beurteilte. Da, wo keine Gemeinsamkeit in den höchsten religiösen und sittlichen Beziehungen herrschte, wo der eine Gatte den Götzen opferte, der andere nur dem einen unsichtbaren Gott das geistige Opfer des Gebets darbrachte, wo das Thun des einen Gatten dem anderen eine Gotteslästerung war, musste da nicht die Ehe unheilbar zerrüttet erscheinen, ein Zerrbild dessen, was sie sein sollte, war da nicht Trennung geboten? Der Apostel hat sich den eigentümlichen, in den Verhältnissen begründeten Schwierigkeiten, die sich hier zeigten, keineswegs verschlossen, und die Entscheidung, die er abgiebt, nimmt auf dieselben Rücksicht. Er antwortet auf die Frage, die er sich vorlegt, weder mit einem unbedingten Ja noch mit einem unbedingten Nein. Er macht die Fortsetzung der Ehe davon abhängig, dass der heidnische Teil — denn eine Ehe zwischen Juden und Christen liegt ausserhalb des hier vorliegenden Urteilsgebietes — einwilligt, mit dem christlichen Gatten auch ferner in ehelicher Gemeinschaft zu leben. In diesem Fall, aber nur in diesem, soll sich der christliche Gatte an die Ehe mit dem heidnischen Gatten gebunden erachten. Er soll sich auch nicht durch den Gedanken beunruhigen lassen, dass auf seiner Ehe nicht heilige Weihe ruhe. Diese Besorgnis ist unbegründet, denn die heilige Weihe, welche der gläubige Ehegenosse empfangen hat, teilt sich dem heidnischen mit; nämlich insofern, als auch dieser durch Vermittlung des gläubigen Gemahls in irgend einem Masse in die Sphäre der christlichen Gemeinde hineingestellt ist, in welcher der heilige Geist waltet. Dies begründet der Apostel damit, dass er daran erinnert, als an eine dem Zweifel entnommene Thatsache, dass ja die Kinder aus Ehen, in denen beide Teile christlich sind, geheiligt seien. Diese Beweisführung ist nur insofern zutreffend, als vorausgesetzt wird, eine Taufe dieser Kinder habe nicht stattgefunden. Obwohl nicht getauft, sind sie doch geheiligt, weil durch Vermittlung ihrer christlichen Eltern in irgend einem Masse dem in der christlichen Gemeinde wirksamen heiligen Geist unterstellt. Wie dies Wort des Apostels bezeugt, dass die Kindertaufe damals nicht im Brauche war, so beweist es auch, dass die Anwendung des Exorcismus und der Abrenuntiatio bei der Taufe von Kindern christlicher Eltern nicht angemessen ist.

Eine andere Wegweisung zeigt der Apostel für den Fall, dass sich der heidnische Gatte weigert, die Ehe mit dem christlich gewordenen Gemahl fortzusetzen, und sich von ihm trennt. Dann ist der christliche Teil nicht gebunden, *οὐ δεδούλωται*. Dies will nicht

besagen, der christliche Gatte sei dann nicht in seinem Gewissen belastet. Wollte dies der Apostel aussprechen, so bedurfte es einer näheren Bestimmung, etwa *κατὰ συνείδησιν*. Da der Apostel ohne jede Beschränkung: *οὐ δεδούλωται* sagt, so kann er damit nur haben aussprechen wollen, die Verpflichtung des christlichen Gatten, sich als ehelich gebunden anzusehen, sei erloschen. Daraus folgt dann auch das Recht desselben, eine neue Ehe einzugehen. Es bleibt bedeutungsvoll, dass der Apostel hier nicht die Forderung an den christlichen Gatten richtet, unvermählt zu bleiben oder sich zu versöhnen. Es liegt eine gewisse Schärfe in dem kurzen Wort: *εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωριζέσθω*. Paulus hat kein Interesse daran, dass solche Ehen bewahrt bleiben; und zwar deshalb, weil in denselben der Friedensstand aufgehoben ist, in dem zu leben, der Christ berufen ist.

Das Reich Gottes ist ein Reich des Friedens. Wer dem Ruf in dasselbe gefolgt ist, soll auch in einer Friedensgemeinschaft leben. Eine solche konnte auch eine Ehe mit einem Ungläubigen sein, falls dieser an der Zugehörigkeit des Gatten zur christlichen Gemeinde keinen Anstoss nahm. Er bewies damit, dass er dem Evangelium nicht feindlich gegenüber stand. Anders, wenn ihm der Christenstand des Gatten in dem Masse ein Ärgernis war, dass er sich von ihm trennte, die Ehe mit ihm nicht fortsetzen wollte. Hier zeigte sich Feindschaft gegen das Evangelium, Hass. Der Friedensstand, den die Ehe des Christen zeigen soll, war zerstört. Deshalb empfiehlt der Apostel dem christlichen Gatten, den sich von ihm scheidenden Gemahl nicht zurückzuhalten, etwa in der so oft trügerischen Hoffnung, dass es ihm gelingen werde, ihn zu retten. Paulus hatte offenbar die Erfahrung gemacht, dass solche gemischten Ehen für den christlichen Teil hier die Quelle schwer zu ertragender Knechtung, dort vielleicht auch die christliche Gesinnung gefährdender Versuchungen geworden waren.

Das Verhalten beider Geschlechter zu einander, wie bezüglich des ehelichen Lebens, so auch betreffend das öffentliche Leben wird vom Apostel zum Gegenstand der Erörterung gemacht. Vom öffentlichen Leben hielt hellenische und jüdische Sitte das weibliche Geschlecht zurück. Dagegen glaubten sich christliche Frauen davon emanzipieren zu dürfen und ergriffen in der Gemeindeversammlung das Wort. Die volle Gleichberechtigung vor Gott als Glieder am Leibe Jesu Christi und als Erben des ewigen Lebens, wie sie Paulus in dem grossen Wort proklamiert hatte: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὔτε Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ*

θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, schien ihnen dazu die Berechtigung zu verleihen. Anders urteilt der Apostel. Er gebietet ihnen Schweigen, auch eine Befragung in der Gemeindeversammlung gestattet er nicht. Er erachtet es für unziemlich, dass die Frauen an diesem Orte reden. Begehren sie Aufschluss über Fragen des Glaubens und der Sitte, so sollen sie zu Hause ihre Männer fragen. Dies entspricht der Unterordnung, die nach dem Gesetz (Gen 3 16) dem Weibe gegenüber dem Manne ziemt. Also auch die Befragung eines anderen Mannes als des eigenen schliesst der Apostel aus. Der Jungfrauen gedenkt er nicht. Soweit war die Emancipation noch nicht fortgeschritten, dass auch diese gewagt hätten, in der Gemeindeversammlung zu reden. Selbstverständlich waren sie, wenn sie Belehrung über religiöse Fragen suchten, an ihre Väter gewiesen (14 34 35).

Der prinzipielle Standpunkt, den der Apostel einnahm, gebot dem weiblichen Geschlecht, sich des Redens in den Gemeindeversammlungen zu enthalten. Aber er musste mit der Thatsache rechnen, dass eine Erfüllung dieser Forderung auf Widerstand stossen, die lebhafte religiöse Erregung der christlichen Frauen, die sich auch in Ansprachen innerhalb der Gemeindeversammlung äusserte, nicht sobald weichen werde. So wurde es seine Aufgabe, dies öffentliche Auftreten der Frauen wenigstens innerhalb der Schranken der Sitte zu halten. Diesem Zwecke entsprechen die Vorschriften, die das elfte Kapitel enthält. Das Weib soll nach jüdischer Sitte in den Versammlungen mit verhülltem Haupt erscheinen. Diese Sitte interpretiert Paulus in dem Sinne, dass er in ihr ein Sinnbild der Unterordnung der Frau unter den Mann, der Gewalt (ἐξουσία), welche dieser über jene ausübe, erkennt. Unterlässt das Weib diese Verhüllung ihres Hauptes, so entzieht sie sich die Ehre, auf welche eine ehrbare Frau Anspruch hat; sie stellt sich in die gleiche Linie mit einer Buhlerin, die geschorenes Haar trägt. Beide bezeugen schon in ihrer Erscheinung, dass sie die Gesetze der Schamhaftigkeit und des von Gott geordneten Verhältnisses des Weibes zum Manne nicht anerkennen. Anders in Beziehung auf das männliche Geschlecht. Nach römischer und griechischer Ansicht galt kurz gehaltenes Haar und freies Haupt als Zeichen des selbständigen Mannes, der Grieche betete auch entblössten Hauptes, während der Römer bei den heiligen Handlungen sein Haupt verhüllte.[1]) Während Paulus in Beziehung auf das weibliche Ge-

1) Heinrici a. a. O. S. 301.

schlecht die jüdische Sitte empfiehlt, weil sie die Stellung desselben dem Manne gegenüber angemessen symbolisierte, bevorzugte er für diesen die griechische Sitte, denn der Jude betete bedeckten Hauptes. Also nicht, was griechische oder was jüdische Sitte vorschrieb, ist für ihn massgebend; sondern, was ihm ziemlich erschien, gleichviel, wo es ursprünglich heimisch war. Worauf es ihm wesentlich ankommt, das ist die Bewahrung der Schranken, welche dem weiblichen Geschlecht nach göttlicher Ordnung gezogen sind. Auf diese geht er zurück. Lange Haare zu tragen, für den Mann nicht ziemend,[1]) ist eine Ehre für das weibliche Geschlecht, dem das lange Haar gleichsam zum Schleier dient. Dasselbe ist von der Natur selbst darauf hingewiesen, dass es mit bedecktem Haupt in dem öffentlichen Verkehr erscheine und so die ihm zukommende Abhängigkeit vom männlichen Geschlecht darstelle. Denn obwohl innerhalb der Ehe, wie sie sich für Christen gestaltet, Mann und Weib im Herrn eine Einheit bilden, beide einander bedürfen, sich gegenseitig ergänzen, so schliesst dies doch nicht aus, dass nach dem Willen Gottes das Weib für den Mann, nicht etwa der Mann um des Weibes willen geschaffen worden ist.

Offenbar bezieht sich hier der Apostel auf Gen 2 18. Daher er denn soweit geht, dass er im Manne beides, die Ebenbildlichkeit und die Herrscherwürde Gottes, unmittelbar abgebildet sieht, dem Weibe zwar die unmittelbare Ebenbildlichkeit Gottes nicht aberkennt, wohl aber die Herrscherwürde. Insoweit ihr eine solche zukommt, besitzt sie dieselbe abgeleiteter Weise, indem sie an der Herrscherstellung des Mannes teilnimmt, diese zu repräsentieren ihr übertragen wird. Die Unterordnung des Weibes unter den Mann ist aber auch in der göttlichen Gnadenökonomie gegründet. Denn innerhalb des sozialen Organismus der christlichen Gemeinde nimmt nur der Mann eine leitende Stellung ein, das Weib eine von jenem abhängige. Er ist das Haupt, wie Christus sein Haupt, Gott Christi Haupt. Gilt, was der Apostel hier über das Verhältnis beider Geschlechter zu einander aussagt, im vollen Masse nur für die Beziehung der Ehegenossen zu einander, so hat sein Urteil doch eine allgemeinere Tragweite. Er will, dass von dem von ihm hervorgehobenen Gesichtspunkte aus überhaupt die Stellung des weiblichen zum männlichen Geschlecht geregelt werde,

1) Über das, was hier ziemend sei, hat das Alte Testament — vgl. die Vorschriften für das Nasiräat — und die alte hellenische Sitte anders geurteilt. Paulus erkennt in dem, was zu seiner Zeit Sitte war, das der Natur Gemässe.

im vorliegenden Falle die Erscheinung jenes in der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde. Es leuchtet ein, dass nach dem, was Paulus von der Abhängigkeit des weiblichen Geschlechts gelehrt hat, er es für dasselbe ungeziemend erachten musste, dass dasselbe hier mit unbedecktem Haupte bete oder weissage. Es würde damit die Würde, das Dekorum der christlichen Gemeinde beeinträchtigt, es würde damit die Rücksicht auf die Engel, die Schützer dieser Würde, die an den Versammlungen der Gemeinde teilnehmen, gekränkt werden[1]) (11 3–15).

Auch das Verhältnis der Sklaven zu ihren Herren wird Gegenstand der Erörterung seitens des Apostels. Er geht davon aus, dass jeder Christ in den sozialen Bedingungen, unter denen ihm die Berufung zum Reiche Gottes zu teil geworden, bleiben solle. Hat ihn diese Berufung erreicht als einen im Sklavenstand gebundenen, so soll ihn dies nicht beunruhigen; so wenig soll ihm diese soziale Gebundenheit als eine seinem Christenstande widersprechende Lage erscheinen, dass er selbst in dem Falle, dass er frei werden kann, in dem Sklavenstand, in dem er sich befindet, bleiben soll. Und dies deshalb, weil er, obwohl Sklave, doch in Christus ein Freigelassener ist, befreit aus den Banden der Sünde, wie der, welcher als Freier in das Reich Christi berufen ist, sich als Sklaven Christi, gebunden an das Gesetz Christi, weiss. Es ist dem Apostel eine Verkennung der Erlösung durch Christus, vorauszusetzen, dass die soziale Lage die innere Freiheit aufhebe. Wer von dieser Voraussetzung geleitet wird, macht sich zum Knecht der Menschen; verkennt, dass er sich als Christ in einer Freiheitssphäre befindet, die durch keine äussere Lage, wie fesselnd sie auch immer sein möge, aufgehoben werden kann (I Cor 7 20–24).[2])

Man würdigt die Beurteilung der Sklaverei durch den Apostel nicht, wenn man meint, er habe in abstrakter Weise nur die Gleichgiltigkeit äusserer Verhältnisse gegenüber der inneren Frei-

---

1) Vgl. Ps 138 1 nach der LXX: *ἐναντίον ἀγγέλων ψαλῶ σοι.* An Gen 6 2 zu denken, ist unzulässig. Abgesehen davon, dass der in diesem Fall vorausgesetzte Gedankengehalt an dem, was Paulus sonst über die Engel sagt, keinen Anknüpfungspunkt findet, ist zu erwägen, dass, falls die Engel gelüstete, ein unverhülltes weibliches Haupt zu sehen, sie nicht ausschliesslich auf die Gemeindegottesdienste angewiesen waren.

2) An dies Urteil klingt Schillers Wort an:

Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei,
Und würd' er in Ketten geboren.

Aber Paulus begründet auf christlichen, Schiller auf allgemein menschlichen Voraussetzungen die innere Freiheit.

heit christlicher Gesinnung zur Geltung bringen wollen, er habe kein Verständnis, kein Herz für die traurige Lage der Sklaven gehabt, er habe für eine Besserung derselben keine Teilnahme gezeigt. Müsste dies zugestanden werden, so läge ein Fehler sittlicher Beurteilung vor, der auch durch die Beziehung auf die Voraussetzung des Apostels, dass die Parusie Christi nahe bevorstehe, nicht ausgeglichen würde. Denn es wäre dann konstatiert, dass dieser Gedanke Paulus zu einer Depression sittlicher Thatkraft verführt hätte, infolge deren er sittlich-soziale Missstände unberührt liess. Dies aber ist nicht der Fall gewesen. Im Gegenteil hat Paulus davor gewarnt, im Hinblick auf die Parusie sittlich-soziale Pflichten zu vernachlässigen. An unserem Orte freilich beschränkt sich der Apostel darauf, zur Geltung zu bringen, dass es eine innere Freiheit giebt, welche durch äussere Knechtschaft nicht aufgehoben wird. Aber damit ist sein erstes, nicht sein letztes Wort gesprochen. Er fordert, dass der Herr in seinem christlichen Sklaven den Bruder sehe, ihn milde und gütig behandle, wie er auch von dem christlichen Sklaven einen willigen Gehorsam verlangt. Er bindet die Herren gegenüber ihren Sklaven an das Gesetz der ἰσότης und des δίκαιον (Cor 7 20–24 Col 3 22—4 1 Philem 16). Also eine Umbildung der Sklaverei von Innen lag dem Apostel am Herzen. War eine solche eingetreten, so konnte es nur eine Frage der Zeit sein, wann die äussere Institution der Sklaverei fallen werde, abhängig von wirtschaftlichen Verhältnissen, über deren Regelung zu entscheiden, nicht Aufgabe des Apostels sein konnte.

Elftes Kapitel.

Der erste Brief an die Corinther. Die Versuchung. Die Freiheit. Der Dienst der Liebe.

Von diesen Erörterungen einzelner Aufgaben, deren Lösung dem Christen zugewiesen ist, wenden wir uns schliesslich zu allgemeineren Betrachtungen des Verlaufs des christlichen Wandels. Mancherlei Versuchungen gefährden ihn. Daher der Christ sorgfältig wachen muss, dass er nicht falle, sich von der Selbsttäuschung fernhalten, als ob ihm eine sittliche Festigkeit eigne, durch welche er vor der Möglichkeit des Fallens geschützt sei. Auf der anderen Seite soll aber auch der Christ in den Versuchungen, die ihn treffen, nicht verzagen. Denn Gott wird nicht zulassen, dass er Versuchungen unterstellt wird, die über das Mass menschlicher

Tragfähigkeit hinausgehen, vielmehr wird er beides bewirken, den Eintritt in die Lage, welche Versuchungen in sich schliesst, und das Heraustreten aus derselben; mit anderen Worten, er wird der Versuchung nur eine begrenzte Dauer gestatten und sie dadurch dem Mass menschlicher Kräfte anpassen. Darin offenbart sich die Treue Gottes, sein sich stetig gleichbleibender Heilswille (10 12 13). Um so unverletzt durch die Versuchungen der Welt hindurch zu schreiten, bedarf es aber einer gesammelten Kraft, eines unverwandten Hinschauens auf das himmlische Ziel. Einem Wettläufer soll der Christ gleichen; wie dieser sich leiblicher Genüsse enthält, um seinem Körper die erforderliche Elastizität zu verleihen, so soll auch der Christ seinen Leib dem Geiste unterwerfen, das zügellose Begierdeleben, für welches jener disponiert ist, unterdrücken. Dann allein kann er mit wachen Sinnen und zielbewusst den Versuchungen Widerstand leisten und das Ziel erreichen (9 24–27).

Diese Enthaltsamkeit, die dem Christen ziemt, schliesst doch Weite des Sinnes, die sich alle Güter anzueignen berechtigt weiss, die Gott den Seinen bereitet hat, nicht aus. Dieselben sollen eine Herrscherstellung einnehmen. Statt sich eines Menschen zu rühmen, sich in seinen Dienst zu begeben, stolz auf ihren Führer, sollen sie in denselben Mittler göttlicher Gnaden erkennen, denen sie sich erschliessen. Die ganze Welt mit den Gegensätzen, die sie enthält, Leben und Tod, Gegenwart und Zukunft, sind den Christen als Eigentum zugewiesen; aus allen Quellen, welche die Welt in sich birgt, dürfen und sollen sie schöpfen. Was dem Nichterlösten Grenze seines Seins und Könnens ist, Schranke seiner Macht, Zeichen seiner Ohnmacht, das ist dem Christen Mittel der Selbstbehauptung und Steigerung seines Seins und Habens. Und doch erwächst ihm aus dieser Herrscherstellung der Welt gegenüber nicht die Versuchung zur Selbstüberhebung, denn herrschend weiss er sich doch als Diener Christi, nur in Christus gewinnt und bewahrt er die Herrscherstellung, und, indem er Christus dient, dient er Gott, denn Christus ist Gott untergeben. So ist das Herrschen des Christen in seinem Dienst gegen Gott begründet (3 21–23). Diese Herrscherstellung des Christen der Welt gegenüber schliesst seine Freiheit in sich. Überall da, wo das sittliche Handeln nicht durch das allgemeine Gesetz, welches sündiges Thun verbietet, geregelt wird, gilt der Grundsatz: *πάντα μοι ἔξεστιν*, doch ist der Christ auch hier einer Norm unterstellt. Diese hat einen zwiefachen Inhalt. Einmal soll die Freiheit bewahrt bleiben. Dies

geschieht aber dann nicht, wenn der Christ nicht nach freiem Ermessen handelt, sondern sich von dem Reiz bestimmen lässt, den ein Gegenstand auf ihn ausübt, wenn also sein Wollen von der Begierde geleitet wird. Vielmehr, und das ist der weitere Inhalt der Norm, soll für sein Thun die Erwägung massgebend werden, ob das in Aussicht genommene Handeln sittlich zuträglich ist; näher bestimmt, ob es geeignet ist, die Brüder zu erbauen, in ihrem sittlich-religiösen Streben zu fördern 6 12 10 23.

Mit einem Wort, die heilige Liebe zeigt der Freiheit den Weg zum Handeln. Nur das sittliche Handeln, das von der Liebe ausgeht, vermag die Gemeinde zu erbauen. Jede Thätigkeit ist wertvoll, wenn sie im Dienst der Liebe steht, und verliert ihren Wert, wenn sie nicht Werkzeug der Liebe ist. Noch mehr, sie führt sittliche Schädigungen mit sich. Dies zeigt sich in der Gnosis, der Gotteserkenntnis. Ist sie rechter Art, so wurzelt sie in der Liebe zu Gott. Wer aber Gott liebt, ist von ihm erkannt. Paulus sagt *ἔγνωσται*, nicht *γιγνώσκεται;* das Erkanntwerden von Gott ist nicht die Folge unsrer Liebe zu Gott, sondern unsre Liebe zu Gott ist die Folge davon, dass wir von Gott erkannt sind. Gott hat sich unsrer in zuvorkommender Liebe angenommen, hat uns damit in den engeren Kreis derer hineingestellt, welche, indem sie sich der Liebe Gottes erschliessen, Gegenstand seiner erlösenden Thätigkeit werden, von ihm so erkannt werden, wie die Liebe erkennt. Denn nur das Erkennen der Liebe ist ein vollkommenes. Nur der Geliebte ist dem Liebenden nicht fremd. Wer aber von Gott erkannt ist, erkennt auch Gott. So ist die Gotteserkenntnis des Frommen eine Gabe Gottes. Sie schliesst deshalb alle Selbstüberhebung aus. Fehlt dagegen diese, im Bewusstsein der Erfahrung der Liebe Gottes begründete, Liebe zu Gott, so bläht die Gnosis auf, ja sie ist nicht wahre Gnosis. Wer sich ihrer rühmt, täuscht sich selbst. Mag sie, objektiv beurteilt, ihrem Inhalte nach zutreffend sein, sie ist es doch nicht in Beziehung auf das Subjekt der Erkenntnis, ihr fehlt die religiös-sittliche Qualität 8 1–3.

Zwölftes Kapitel.

Der Brief an die Römer. Das Liebesleben der Gemeinde. Die Obrigkeit. Die Selbstzucht.

Ein Bild christlicher Lebensgestaltung, welches die einzelnen Beziehungen derselben nur flüchtig streift, aber die Vielseitigkeit der Verpflichtungen, welche dem Christen obliegen, vergegenwärtigt,

zeichnet das zwölfte Kapitel des Briefes an die Römer. Wir erblicken in dem Christen einen Opferpriester, der seinen Leib in den Dienst Gottes stellt, sich scharf in seiner sittlichen Richtung von dem Geist unterscheidend, dem die unerlöste Welt gehorcht, immer sich bindend an den vollkommenen Willen Gottes und daher bei jedem Handeln, zu dem er aufgefordert wird, sich prüfend, ob es auch dem Willen Gottes entspreche. Wer so im Dienste Gottes steht, ist demütig. Diese Demut fordert nicht Geringschätzung der uns verliehenen Gaben, wohl aber schliesst sie Selbstüberschätzung aus. Klar und besonnen erkennt der Christ, was ihn auszeichnet, zugleich aber auch die Grenzen seines Könnens. Wenn nun der Apostel sagt, dass der Herr einem jeden Gliede der Gemeinde ein eigentümliches *μέτρον πίστεως* zugeteilt habe, so ist dies weder in dem Sinne zu verstehen, dass der Glaube die erzeugende Kraft der Gnadengaben sei, nach dem Mass des Glaubens sich das Mass der Gnadengaben bestimme, noch in dem Sinne, dass nach dem Mass des Vertrauens zu Gott Gott die Gnadengaben mitteile, denn weder das eine noch das andere ist zutreffend, sondern, da Paulus hier Glauben und Gnadengaben als ein Ganzes betrachtet, den Glauben, insofern er die Gnadengaben ergreift, diese, insofern sie vom Glauben angeeignet werden, so wechselt er in der Wahl der Begriffe, bald den subjektiven, bald den objektiven Begriff nennend.

Die Gemeinde bildet einen Organismus, ein System göttlich-menschlicher Kräfte, einen Leib in Christus. Jede Persönlichkeit ist ein Glied in demselben, mit eigentümlichen Gaben ausgestattet und zu eigentümlichen Aufgaben berufen. Indem nun Paulus die einzelnen Charismen vergegenwärtigt, weist er auf die Pflichten hin, die den Trägern derselben auferlegt sind. In Bezug auf diakonische Thätigkeit, lehrhaftes und mahnendes Wirken, erinnert er daran, dass jeder, der die hiezu notwendigen Gaben empfangen hat, auch in dem ihm angewiesenen Arbeitsfeld die ihm zugefallenen Pflichten treu zu erfüllen gebunden sei. Die Prophetie soll stattfinden *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*. Gewiss denkt hier der Apostel nicht an eine objektive Lehrnorm; weder existierte eine solche, noch wendet er *πίστις* in diesem Sinne an; aber ebenso wenig schwebt ihm die *πίστις* als Akt des Vertrauens zu Gott vor, denn eine Prophetie, die durchaus dem Mass vorhandener Heilsgewissheit entspricht, kann dennoch vielfachen Verirrungen unterworfen sein. Vielmehr ist es der in der Glaubensgewissheit ergriffene Inhalt, ist es die im Glauben angeeignete Heilswahrheit, die massgebend

für die Propheten sein soll. Es ist die objektive Heilswahrheit, wie sie zwar nicht in einer mündlich oder schriftlich fixierten Lehre, wie sie aber im Bewusstsein des Gläubigen enthalten ist, von welcher sich der Prophet bestimmen lassen soll. Nur so ist er geschützt vor den Gefahren, die von Phantasien einer Subjektivität ausgehen, die ihren Eingebungen folgt. Was der Prophet verkündigt, soll sich als dem im Glauben ergriffenen Evangelium entsprechend erweisen und so als Wort Gottes vgl. I Pet 4 11 *εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ.* — Sodann gedenkt Paulus der besonderen christlichen Tugenden, die den Gliedern der christlichen Gemeinde eignen sollen. Wer eine leitende Stellung einnimmt, soll hingebenden Eifer bewähren, wer Almosen spendet, es in Einfalt, ohne eigennützige Nebenabsichten, thun, wer Barmherzigkeit übt, mit Freudigkeit seine Gaben spenden (II Cor 9 7). Dies sind Bethätigungen der Liebe, und so mahnt der Apostel, sie in allen ihren Gestalten zu pflegen. Die *ἁπλότης* und *ἱλαρότης* im Geben kann nur da hervortreten, wo die Liebe *ἀνυπόκριτος* ist, wo die Richtung der Gesinnung nur von der Liebe bestimmt wird; was allerdings nur da möglich ist, wo sich das Herz für das Gute, gegen das Böse, also auch gegen alle Heuchelei, entschieden hat. Diese Liebe offenbart in der Gesinnung der Christen gegeneinander Zärtlichkeit, wie sie dem brüderlichen, geschwisterlichen Verhältnis, welches die Christen vereinigt, entspricht. Daher denn in Wertschätzung des Bruders jeder Christ dem anderen vorangehen soll. Bei solcher Gesinnung ist es nicht schwer, die Eintracht zu bewahren, die dadurch bedingt ist, dass jeder darauf bedacht ist, sein eigenes Streben dem des Bruders gleichartig zu gestalten (vgl. 15 5 II Cor 13 11 Phil 2 2 4 2), und sich vor Überschätzung des eigenen Urteils hütet. Da entsteht auch die Innigkeit des Gemütslebens, welche in der Freude des Bruders eigene Freude, in dem Schmerz des Bruders eigenen Schmerz findet; die Demut, die nicht nach hohen, angesehenen Stellungen strebt, nach Umgang mit den Vornehmen, sondern teilnehmend in niedere Lebensverhältnisse eintritt Röm 12 16. Da fehlt nicht die hilfsbereite Gemeinschaft, sobald es sich um die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse der Gemeinde handelt; da wird die Gastfreundschaft gepflegt. Ihre höchsten Triumphe feiert aber die christliche Liebe als Feindesliebe. Christlicher Sinn ist an sich schon darauf bedacht, zu verhüten, dass eine feindliche Gesinnung entstehe: und er thut dies, indem er es sich zur Aufgabe stellt, nur das sittlich Gute zu fördern und zwar so, dass dies von dem öffentlichen, all-

gemeinen Urteil anerkannt werden sollte. Ist aber dennoch der Christ Gegenstand feindlicher Gesinnung geworden, so ist er einerseits verpflichtet, sich nicht zu rächen, Böses mit Bösem zu vergelten, vielmehr die Strafe des Feindes dem göttlichen Zorn zu überlassen. Sein Beruf ist, dem Feinde wohlzuthun, wenn er sich in Not befindet, ihm zu helfen und ihn so zu beschämen. Wer sich so verhält, lässt sich nicht vom Bösen zu Bösem verleiten und vom Bösen besiegen, sondern besiegt das Böse durch das Gute, bewirkt durch sein grossmütiges Handeln, dass der Feind seine böswillige Gesinnung aufgiebt.

Alle diese Bethätigungen der Liebe gegen den Bruder und den Nächsten werden von einer gehobenen und bewegten Stimmung begleitet, die ihnen Kraft, Wärme, Freudigkeit verleiht, von einem Eifer, welcher aller Versuchung zur Schlaffheit wehrt, von einer glühenden Begeisterung, die sich in den Dienst Gottes stellt, von Hoffnungsfreudigkeit, welche eine Standhaftigkeit hervorruft, die jeglicher Trübsal gewachsen ist, von einem Gebetsleben, das keine Unterbrechung erleidet.

Die Reglung des Verhaltens des Christen gegenüber der Obrigkeit giebt dem Apostel Anlass, von einem neuen Gesichtspunkt aus die Bethätigung christlicher Liebe zu beurteilen. Dies der Inhalt des 13. Kapitels. Der Apostel geht davon aus, dass der Christ verpflichtet ist, jeder Obrigkeit als von Gott eingesetzter leitender Gewalt Gehorsam zu leisten. Er sieht dabei von Zeitverhältnissen ab, in denen es fraglich sein kann, welche von mehreren, obrigkeitlichen Charakter in Anspruch nehmenden, Gewalten legitim ist, auch von der Frage, ob etwa eine Obrigkeit durch die Zerstörung der Grundlagen des Rechts und der Ordnung ihren obrigkeitlichen Charakter verliert und infolge davon auch den Anspruch auf Gehorsam seitens der Bürger des Staates. Er setzt Obrigkeiten voraus, die als solche anerkannt sind, und die trotz ihrer Mängel das leisten, was zu leisten eine Obrigkeit verpflichtet ist. Für den Apostel steht beides fest, sowohl die Thatsache, dass die obrigkeitliche Gewalt an sich göttlicher Ordnung entsprungen ist, als auch die andere Thatsache, dass die wirklich bestehenden Obrigkeiten von Gott eingesetzt sind. Daher jeder Widerstand gegen die Obrigkeit eine Auflehnung gegen Gott in sich schliesst und mit vollem Recht einem Strafurteil Gottes, welches sich durch das Strafurteil der Obrigkeit vermittelt, entgegen sehen muss. Ihren göttlichen Ursprung beweist nun die Obrigkeit dadurch, dass sie für die Aufrechterhaltung der sittlichen

Weltordnung eintritt, das Gute belohnt, das Böse bestraft. Sie steht im Dienste des heiligen und guten Gottes. Daher der Gehorsam gegen sie nicht bloss in der Furcht begründet sein soll, in der Furcht vor den Strafen, welche sie über die Übertreter des Gesetzes verhängt, sondern im Gewissen, im sittlichen Bewusstsein, welches sich durch die Erkenntnis der hohen sittlichen Aufgaben, welche der Obrigkeit gestellt sind, gebunden weiss. Nicht Furcht, sondern Pflichtgefühl soll zum Gehorsam bestimmen. Für den Apostel ist nun aber, um in moderner Sprache zu reden, der Staat nicht bloss Rechtsstaat, sondern auch Kulturstaat; und die Obrigkeit ist auch, indem sie kulturelle Aufgaben verfolgt, Dienerin Gottes. Auch, indem sie Steuern von den Unterthanen fordert, steht sie in Gottes Auftrag. So ist denn auch die Obrigkeit in den Kreis der Persönlichkeiten — der idealen Kollektiv-Persönlichkeiten — aufgenommen, die Rechtsansprüche auf uns erheben und uns in Pflicht nehmen. Auch sie gehört zu den *πάντες*, denen wir eine *ὀφειλή* zu erzeigen haben. Es ist ein Zeichen der hohen Wertschätzung des Staats seitens des Apostels, dass er die Verpflichtungen der Bürger gegen denselben unter den Gesichtspunkt der Verpflichtungen stellt, die jeder Mensch, der ihm von Gott verliehenen Würde gemäss, zu fordern berechtigt ist; zumal, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Paulus diese *ὀφειλαί* auf die Liebe zurückführt. So ist denn auch die Erfüllung der Pflichten gegen den Staat eine Erfüllung von Liebespflichten. Auch der heidnische Römische Staat hat den Anspruch, als Träger der Rechtsordnung und der Kulturzwecke von den Christen geliebt zu werden.

Wenn Paulus in seinen Aussprüchen über das Verhalten des Christen gegenüber der Obrigkeit, in welchen sich sein Blick auf die Römische Staatsgewalt richtet, nicht die Stimme des begeisterten Patrioten laut werden lässt, so war dies in den Verhältnissen begründet. In dem durch Eroberungen begründeten Römischen Universalstaat werden sich wohl nur unter den Italikern begeisterte Patrioten befunden haben. Dagegen wird der Patriotismus der unterworfenen Völker ihrer eigenen Nation gegolten haben. So war es bei Paulus, der von glühender Begeisterung für sein Volk, das Volk Israel, beseelt war. Ergreifender kann sich der zu den grössten Opfern bereite Patriotismus nicht aussprechen, als es Paulus in dem Bekenntnis thut Röm 9 1–3: „*ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συνμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ὅτι λύπη μοί ἐστιν μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου. ηὐχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ*

τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα. Alle Beziehungen, sagt der Apostel, in denen wir zu den Menschen stehen, legen uns Verpflichtungen auf, denen wir nachkommen sollen. Freilich erfüllen wir diese nur unvollkommen; denn in der Liebe gegen einander, in der diese Verpflichtungen begründet sind, bleiben wir immer im Rückstand. Doch bleibt die Liebespflicht bestehen, sowie das Gesetz, freilich nicht das Gesetz des Buchstabens, das aufgehoben ist, bestehen bleibt. Denn das Gesetz des Geistes, das vom Gesetz des Buchstabens dargestellt wird, wird vom Christen und nur von ihm verwirklicht. Dies Gesetz des Geistes ist im Dekalog erkennbar. Alle seine Gebote sind verbindlich. Denn der Christ erkennt in ihnen, der Wegweisung des Alten Testaments folgend, Gebote der Liebe. Und weil diese Liebe in ihm wirksam ist, erfüllt er, indem er Liebe übt, die Liebe übt, die dem Bruder gegenüber nichts thut, was ihm Schaden bringen könnte, das Gesetz. Wie nun der Christ sein sittliches Verhalten durch die Bruderliebe regeln soll, so auch die Selbstzucht. Kommt hier in erster Linie die Beziehung des Christen zu seiner eigenen Leiblichkeit in Betracht, so doch nicht ausschliesslich. Sinnliche Zügellosigkeit vollzieht sich in der Gemeinschaft; ist sie durch die Nächstenliebe verboten, so auch durch die Verpflichtung zur Selbstzucht. Der Mangel derselben lässt uns auch die Nächstenliebe verletzen. Hier giebt nun der Apostel die Wegweisung, dass unsere Fürsorge für die σὰρξ nicht eine derartige werden soll, welche das Begierdeleben fördert. Dasselbe muss beherrscht werden. So bildet sich das εἰσχημόνως περιπατεῖν; die Wohlanständigkeit des Wandels, welche ausschweifende Gelage, Befleckungen durch Trunksucht und Wollust, und die damit in Zusammenhang stehenden Äusserungen der Eifersucht und des Streites ausschliesst. Wir sehen, der Apostel Paulus ist kein Fürsprecher der Askese, er setzt die πρόνοια τῆς σαρκὸς in sittlich gebotenen Grenzen voraus; noch mehr, er ist ein Gegner der Askese.

Dreizehntes Kapitel.

Der Brief an die Colosser. Die Askese. Die Familie.

Dies beweist der Brief an die Colosser, in welchem der Apostel auch dies als einen Bestandteil der verurteilten Irrlehre charakterisiert, dass ihre Vertreter dem σῶμα gegenüber eine von ihm gemissbilligte ἀφειδία beweisen und ihm die τιμὴ entziehen, die zur Sättigung des Fleisches veranlasst 2 23.

Demselben Briefe entnehmen wir eine Zeichnung christlichen Familienlebens, die, wie skizzenhaft sie auch gehalten ist, doch durch die Vielseitigkeit der Beziehungen, die sie hervortreten lässt, uns fesselt. Zuerst wendet sich der Apostel zur Normierung des Verhältnisses, das zwischen den Ehegenossen bestehen soll, und hier fordert er von dem Weibe, dass es sich dem Manne unterordne; und zwar deshalb, weil dies da zieme, wo sich das sittliche Leben in Christus begründet. Alle Ordnungen Gottes werden da willig beobachtet, wo die Seele in Christus die Norm ihres Verhaltens gefunden hat. Seitens der Männer in Beziehung auf ihre Frauen gebietet er Liebe; nicht die natürliche Geschlechtsliebe, die nicht geboten werden kann, sondern die ethische Liebe, die Paulus in demselben Kapitel 3 14 *σύνδεσμος τῆς τελειότητος* nennt, die Tugend, welche alle Tugenden so verknüpft, dass daraus die *τελειότης* resultiert, die Liebe, die er I Cor 13 gefeiert hat. Diese Liebe ist vor dem *πικραίνεσθαι* geschützt, vor habitueller Missstimmung, die etwa Eigenheiten weiblichen Naturells hervorrufen könnten.[1]) Wie die Frauen nun zum *ὑποτάσσεσθαι*, zur Unterordnung gegen ihre Männer, so werden die Kinder zur Folgsamkeit, zum *ὑπακούειν* gegen die Eltern ermahnt,[2]) und zwar *κατὰ πάντα*, in jeglicher Beziehung, vermöge ihrer Unreife, die sie erziehungsbedürftig macht. Dies *κατὰ πάντα* ist natürlich in relativem Sinne zu verstehen. „Paulus schreibt dies für Kinder frommer Eltern", sagt Theophylakt; fügen wir hinzu, auch für Kinder einsichtiger Eltern. Ein solches Verhalten ist wohlgefällig, Gott wohlgefällig, im Herrn; d. h. wenn es in dem Geiste geschieht, der uns in der Gemeinschaft mit Jesus Christus zu teil wird. Andererseits ergeht an die Väter die Aufforderung: *μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν*. Dieselbe richtet sich ausschliesslich an die Väter, nicht zugleich an die Mütter; nicht, weil diese von der erziehenden, auch durch Gebote erziehenden, Thätigkeit ausgeschlossen wären — *ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν*, hatte ja der Apostel gesagt, — sondern, weil von der Mutter nicht vorausgesetzt werden konnte, dass für sie die Versuchung zu einem Reizen der Kinder vorhanden sei. Wohl liegt aber eine solche den Vätern nah. Zu Leitern des Hauses berufen, im Besitze der Herrschermacht in demselben, zum Gebieten verpflichtet, lassen sie sich leicht dazu verleiten, ihren Willen tyrannisch zur Geltung zu

1) Vgl. Klöpper a. a. O. S. 521/522, auch zu dem Folgenden.

2) „*ὑπακούετε* ist mehr als *ὑποτάσσεσθαι* —, indem es nicht nur Unterwerfung unter die Macht der Eltern, sondern auch Folgsamkeit gegen ihre Lehren und Ratschläge einschliesst." Vgl. de Wette a. a. O.

bringen, ohne auf die berechtigten Wünsche und Bedürfnisse des Kindes Rücksicht zu nehmen. Infolgedessen verlieren diese den Mut, dieselben auszusprechen, verlieren sie den Lebensmut, die Lebensfreudigkeit, und ziehen sich scheu in sich selbst zurück.

Endlich richtet der Apostel seinen Blick auf das Verhältnis zwischen Herrschaft und Gesinde.[1]) Dieselbe Ermahnung, die er den Kindern zugerufen, richtet er auch an die Sklaven; damit andeutend, dass in einem christlichen Hause Sklaven ähnlich wie Kinder behandelt werden müssen. Er nennt die Herren κατὰ σάρκα κύριοι. Man kann zweifelhaft sein, ob er die Voraussetzung, dass den Herren nur auf dem beschränkten Gebiet der sinnlichen Daseinssphäre Gewalt gebührt, im Interesse der Sklaven ausspricht, um es ihnen zu erleichtern, den Herren zu gehorchen; oder, ob es geschieht, um den Herren zum Bewusstsein zu bringen, dass ihrem Herrenrecht eine Schranke gezogen ist, dass es da aufhört, wo das höhere geistige Leben anfängt; oder endlich, ob der Apostel beide Beziehungen im Auge hat. Ist dies letzere der Fall, was wir nicht ausschliessen wollen, so sind es doch in erster Linie Beweggründe, welche das Bewusstsein der Sklaven bestimmen sollen, welche der Apostel wecken will. Sie sind es, welche stetig dessen eingedenk sein sollen, dass ihre Herren nur κατὰ σάρκα Herrenrecht besitzen. Aber diese Erkenntnis soll nicht eine Geringschätzung der Herren seitens der Sklaven hervorrufen, sondern vielmehr den Gehorsam der Sklaven auf unerschütterlicher Grundlage befestigen. Ist der Gegensatz zwischen δοῦλος und ἐλεύθερος (Gal 3 28) in den höchsten Beziehungen, Gott gegenüber, in der christlichen Gemeinde aufgehoben, waltet hier Freiheit und Gleichheit, so muss dies Freiheitsbewusstsein auch auf das Verhalten der Sklaven gegen ihre Herren Einfluss ausüben. Ihr Gehorsam gegen diese muss ein solcher sein, wie er einem Freien ziemt, seiner würdig ist; er muss ein Gehorsamsakt sein, den er Gott leistet. Damit ist eine Dienstleistung ausgeschlossen, die es nur darauf absieht, menschengefällig, was befohlen ist, zu thun; die nur das Ziel verfolgt, dass das Auge des Herrn befriedigt auf das Werk der Sklaven fällt; damit ist vielmehr eine Dienstleistung geboten, welche in ihr dem Herrn dienen will und deshalb in Lauterkeit des Herzens, welche die Seele in die Arbeit hineinlegt, ihr Werk verrichtet. So wird der Sklavendienst geadelt und in einen freien Dienst verwandelt. Da nun die Sklaven als Sklaven doch dem Herrn dienen, so ist es

1) Es herrscht in den Ermahnungen des Apostels eine Symmetrie. Er beginnt immer mit den Aufforderungen an den schwächeren Teil.

der Herr, von dem sie vergeltenden Lohn, das himmlische Erbe, zu erwarten haben. Und nun wendet sich die Ermahnung des Apostels an die Herren. Sie fordert er auf, ihren Knechten gegenüber nicht nur zu leisten, was das Gesetz gebietet — dies war wenig genug —, sondern auch, was durch die Billigkeit angezeigt ist, eingedenk dessen, dass auch sie einen Herrn im Himmel haben. Sie sollen sich stets vor Augen halten, dass sie für die Behandlung ihrer Sklaven Gott verantwortlich sind. Diese Forderung an die Herren ist noch spezifisch christlicher formuliert in der Ermahnung an Philemon, Onesimus nicht mehr als *δοῦλον*, sondern mehr als dies, *ὑπὲρ δουλον*, als *ἀδελφὸν ἀγαπητὸν* zu betrachten (V. 16); auch I Cor 7 22, wo wir lesen: *ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν. ὁμοίως καὶ ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστίν Χριστοῦ.* Der Apostel will aber an unserer Stelle nicht die Wertschätzung des Sklaven seitens des Herrn, sondern die praktische Bethätigung dieser Wertschätzung darstellen vgl. 3 18—4 1.

Vierzehntes Kapitel.

Der Brief an die Epheser. Die Familie. Die Einigkeit in der Gemeinde. Der Zorn. Der Diebstahl. Die heilige Rede. Die Nüchternheit.

Die hier gegebene Belehrung findet eine weitere Ausführung im Briefe an die Epheser 5 22–6 9. Auf einige Abweichungen von dem Briefe an die Colosser weisen wir hin. Wurde dort die Unterordnung der Frauen unter ihre Männer[1]) darauf begründet, dass dies sich zieme in Christus, der Gemeinschaft mit Christus entspreche, so hier auf die Analogie zum Verhältnis der Gemeinde zu Christus als ihrem Haupte. Dadurch empfängt der Gehorsam der Frau gegen ihren Mann den Charakter der Unbedingtheit, es setzt sich in ihm der Gehorsam gegen Christus fort. Auch darin finden wir eine Steigerung der Gehorsamsverpflichtung des Weibes gegenüber der Lehre des Apostels Paulus, dass der Epheserbrief die Bestimmung des Mannes zum Haupte des Weibes durch die Abhängigkeit der Gemeinde von Christus als ihrem Haupte nicht beschränkt, sondern befestigt; während Paulus I Cor 11 3 darauf hinweist, dass Christus jedes Mannes Haupt sei, also neben der

1) *τοῖς ἰδίοις* fügt der Epheserbrief hinzu, was Paulus nach dem Zusammenhang für selbstverständlich und daher für überflüssig betrachtete.

Hoheit auch die Bedingtheit jedes Mannes zur Geltung bringt. Dem entspricht es, dass der Epheserbrief das Weib zum φοβεῖσθαι des Mannes verpflichtet, eine Gesinnung, die Paulus von dem Sklaven gegenüber dem Herrn fordert. Dem Manne wird, wie im Brief an die Colosser, das ἀγαπᾶν seines Weibes zur Pflicht gemacht, jedoch in eigentümlicher Weise begründet, indem es als Analogie des Verhaltens Christi zu seiner Gemeinde betrachtet wird. Indessen werden in der Anwendung auf die Ehe die konkreten Züge der hingebenden und erlösenden Liebe Jesu abgestreift, festgehalten wird nur ein zwiefaches, die pflegende Liebe[1]) und die Motivation derselben. Wie nämlich Christus als Haupt in seiner Gemeinde sein σῶμα hat, so der Mann als κεφαλὴ im Weibe sein σῶμα. Hier zeigt sich aber ein Gegensatz zwischen beiden. Die Liebe Christi zu seiner Gemeinde wird als selbstverleugnendes Opfer beurteilt, die Liebe des Mannes zu seinem Weibe als Selbstliebe. Wenn nun der Epheserbrief die Ehe ein μυστήριον nennt, so geschieht dies aus einer zwiefachen Erwägung. Einmal ist der physiologische Vorgang, den das Genesiswort ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν bezeichnet, eine Hindeutung auf die ethische Gemeinschaft zwischen Mann und Frau, in der sie zu einer idealen Persönlichkeit verschmelzen; sodann ist die Ehe Abbild der Verbindung Christi mit seiner Gemeinde.

Die Regelung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern weicht nur wenig von der im Colosserbrief gegebenen ab, diese werden auf das vierte Gebot verwiesen, jene zur παιδία und νουθεσία κυρίου aufgefordert. Die Abweichungen in Beziehung auf die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Herrn und Sklaven sind unerheblich.

Wir wenden uns zu allgemeineren Zügen christlichen Wandels, die unser Brief zeichnet. Es ist für ihn charakteristisch, dass er in der christlichen Gemeinde den Geist der Einigkeit und des Friedens zu pflegen bemüht ist. Derselbe ist begründet in der Einheit des Heilsinhalts — ein Herr, ein Gott und Vater, der über allen Gliedern seiner Gemeinde waltet, durch alle als Organe seiner Kraft wirkt und in ihnen sich bezeugt —, in der Einheit der religiösen Gesinnung, des Glaubens und der Hoffnung, in der Einheit des Vorgangs, durch welchen sie Glieder der Gemeinde Christi geworden sind, in der Einheit der Taufe. Bilden so die Christen einen Leib und einen Geist, so muss auch die Verschiedenheit der

1) Nur das ἐκτρέφειν und θάλπειν ist beiden Verhältnissen gemeinsam.

Gaben in der Gemeinde nicht bloss nicht als Hindernis der einheitlichen Gestaltung des christlichen Lebens, sondern als Mittel der Verwirklichung desselben beurteilt werden. Einem jeden Gliede der Gemeinde ist eine Gnade zu teil geworden, gemäss dem Geschenk, das er von Christus empfangen hat. Und wenn der Herr Einzelne zu leitenden Stellungen in der Gemeinde berufen hat, so ist dies doch im Interesse des Ganzen geschehen, dem jene dienen. Die Differenz der Charismen und der durch sie bedingten Ämter gehört dem Provisorium der Gegenwart an und ermöglicht das Definitivum der Zukunft, in welcher die Einheit wie des Glaubens so auch der Erkenntnis des Sohnes Gottes erzielt sein wird (4 4–13 16).

Wir richten sodann unseren Blick auf eine Reihe konkreter Züge, in denen uns der Verfasser das Bild christlichen Wandels zeichnet. Der Christ redet die Wahrheit gegenüber seinem Nächsten, dazu verpflichtet ihn die gliedliche Zugehörigkeit der Christen zu dem Leibe Christi. Der Nächste ist des Christen Bruder.[1]) Der Christ, wenn er sich zu Zornesaufwallungen fortreissen lässt, hütet sich doch, sich von denselben zu sündigem Thun verleiten zu lassen; er gestattet daher dem Zorn nicht, dass er sich befestigt, sondern stillt ihn vor dem Untergang der Sonne.[2]) Aber solche Zornesaufwallungen sollten überhaupt nicht des Christen Seele erfüllen, vielmehr nur die Güte und Erweisungen derselben. Der Christ stiehlt auch nicht,[3]) vielmehr ist er darauf bedacht, statt, was andere erwerben, sich anzueignen, durch seiner eigenen Hände Arbeit sich einen ehrbaren Gewinn zu bereiten, um Bedürftigen mitzuteilen. Geheiligt ist die Rede des Christen, kein sittlich verdorbenes und verderbliches Wort geht über seine

---

1) Die Aufforderung zur Wahrhaftigkeit gegen den Nächsten ist eine allgemeine und bezieht sich auch auf das Verhältnis des Christen zum Nichtchristen. Die Begründung dagegen hat nur das Verhältnis des Christen zum Christen im Auge. So sind zwei Gedanken kombiniert. Die Aufforderung ist fast wörtlich aus Sach 8 16 nach der LXX entnommen, wo es heisst: *λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ.*

2) Auch die Worte: *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε* sind ein Citat und zwar aus Ps 4 5 nach der LXX.

3) Es wird sich nicht entscheiden lassen, ob die Mahnung *ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω* voraussetzt, dass sich in der christlichen Gemeinde Mitglieder fanden, die Diebe waren, oder, ob der Verfasser hier an die vorchristliche Vergangenheit der Leser denkt. Wir möchten uns für das letztere entscheiden, weil im ersten Falle diese Mahnung wohl eine andere Fassung erhalten hätte.

Lippen, vielmehr nur Worte, die erbauen und zwar in der Weise erbauen, wie gerade der gegebene Fall es fordert, Worte, die erquicken. Während sich die heidnische Welt auf dem Gebiet der Rede gehen lässt, sich unanständige, obscöne Äusserungen gestattet, ihnen durch witzige Wendungen Eingang zu verschaffen sucht, ist jede Rede der Christen durch den Geist der εὐχαριστία geweiht, durch die Danksagung dafür, dass sie aus dem Reich der Finsternis in das Reich des Lichts versetzt sind. Die Grundsünden des Heidentums, πορνεία, ἀκαθαρσία, πλεονεξία, liegen dem Christen so fern, dass sie ihm nicht einmal dem Namen nach bekannt sind,[1]) d. h. sie haben keinen Anknüpfungspunkt in seinem sittlichen Bewusstsein. Und erfährt der Christ von den Sünden, die das Heidentum im Geheimen vollbringt, so redet er doch von ihnen nicht. Es ist ein Abgrund der Gemeinheit, in den hier das Auge blickt, die Zunge des Christen weigert sich, hiervon zu reden. Während der Heide den Impulsen der Begierde folgt, weiss sich der Christ in jedem Augenblick gebunden durch den Willen Gottes, sorgfältig bemüht er sich, denselben zu erkennen, und nach dem erkannten gestaltet er den Wandel. So ist er durchaus nüchtern und bewahrt diese Nüchternheit, enthält sich daher jedes Weinrausches, der die Nüchternheit aufhebt. Wohl kennt auch er eine Begeisterung, einen erhöhten Zustand, aber es ist der heilige Geist, der ihn in denselben versetzt, und es sind heilige Gesänge, in denen er sich äussert (4 25—5 20).

Fünfzehntes Kapitel.

Der Brief an die Philipper. Todesgedanken. Die Freude. Die Billigkeit. Der Friede. Der Gemeingeist. Die Demut.

Auch aus dem Briefe an die Philipper entnehmen wir einige Züge, welche konkret die Physiognomie christlicher Gesinnung vergegenwärtigen und die Stimmung veranschaulichen, von welcher der Apostel bewegt ist. Blicken wir zuerst in den Widerstreit der Gefühle und Gedanken, in welchen ihn die bevorstehende Entscheidung über sein Geschick versetzt. Es flutet in seiner Seele auf und nieder. Jetzt verdunkelt sich sein Blick, und der Tod des Märtyrers erscheint ihm als Ausgang der Gefangenschaft, dem er in das Auge schaut (2 17); aber dann erhellt sich sein Auge, und die Hoffnung auf Befreiung und auf ein Wiedersehen der Ge-

1) So richtig De Wette.

meinde erfüllt ihn. Aber nicht die Verknüpfung mit den vergänglichen Gütern dieser Welt fesselt ihn, sondern nur die Aussicht, hier länger weilend, für das Evangelium zu wirken. Der Zug seines Herzens führt ihn von der Erde zum Himmel, zur vollkommenen Vereinigung mit Christus, der den Inhalt seines inneren Lebens und äusseren Wirkens bildet. Und so vor die Frage gestellt, welchem Zuge er folgen soll, dem Zuge der Sehnsucht nach Christus oder dem Verlangen, für Christus zu wirken, senkt sich die Wage zu Gunsten der zweiten Alternative, als dem Notwendigeren. Das Interesse an dem, was ihm Gewinn ist, das selbstische Interesse, weicht dem Interesse an der Förderung der Gemeinde (1 20—26).

Diese Stimmung, in welcher der Apostel, seiner Gemeinschaft mit Christus voll bewusst, in der Gewissheit seliger Hoffnung der himmlischen Vollendung entgegenschaut, beherrscht ihn in solchen Augenblicken, in denen er, ausschliesslich religiös urteilend, das gegenwärtige Heilsgut als einen Besitz geniesst, in denen der Gedanke an die Möglichkeit, dass ihm dasselbe entrissen werden könne, in seinem Bewusstsein keinen Raum findet. Aber diese Stimmung musste gedämpft werden, sobald der Apostel den Besitz des Heilsgutes unter dem Gesichtspunkt der moralischen Betrachtung beurteilte. Sofort musste ihm als bedingt erscheinen, was er eben jetzt als unbedingt angesehen hatte. Wohl war er von Christus ergriffen, wohl hatte er von Gott auf Grund seines Glaubens Gerechtigkeit empfangen, wohl hatte er in innerer Erfahrung die Kraft der Auferstehung Christi erkannt und in eigenem persönlichen Erleben an Christi Leiden teilgenommen, indem er in den Leiden, die ihn um des Evangeliums willen trafen, das Todesleiden Jesu in und an sich abbildete, aber war er deshalb schon am Ziele, stand er deshalb schon auf der Höhe ethischer Vollendung? Nein, in tiefer Demut weist Paulus diese Voraussetzung weit von sich ab. Er betrachtet sich als im Werden begriffen, in einem Wettlauf, in welchem er die schon erreichten sittlichen Erfolge vergisst und in der Spannung aller Kräfte sich nur der Lösung der noch nicht erfüllten Aufgaben zuwendet. Und welche Aufgaben sind dies? Sie fassen sich in dem einen zusammen, Christus immer völliger zu ergreifen, ihm immer ähnlicher zu werden. Erst, wenn dies Ziel erreicht ist — und dies kann in dem Werdeprozess des Erdenlebens nicht erreicht werden —, ist der Heilsbesitz ein unentreissbarer geworden, und die Heilsgewissheit eine ungetrübte. Die dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit

Gottes wird nur dadurch bewahrt, dass Christus angeeignet wird. Ist diese Aneignung zur Vollendung gekommen, hat der Christ so Christus ergriffen, wie er von Christus ergriffen wurde, so hat sich die zugerechnete Gerechtigkeit in einer ihr entsprechenden ethischen Qualität gespiegelt (3 9–14). Doch ist die Stimmung des Apostels überwiegend religiös bedingt, daher löst sich die Unruhe, in welche die sittliche Selbstbeurteilung versetzt, in beseligende Harmonie auf. Ihren Ton vernehmen wir in der bewegenden Mahnung zur Freude und zum Frieden, die uns wie der Siegesjubel eines auf der Höhe der Vollendung Stehenden anmutet. Zu einer ununterbrochenen Freude in dem Herrn fordert der Apostel auf; und er ist dessen gewiss, dass er auch unter veränderten Verhältnissen, wenn Trübsale die Gemeinde treffen sollten, ihr dennoch zurufen werde: Freuet euch. Grosse Freude macht aber milde und nachgiebig; wessen Freude darin begründet ist, dass er sich im Besitz eines unendlichen Reichtums weiss, verträgt es leicht, auf untergeordnete Güter zu verzichten. Es bildet sich in seiner Seele ein ἐπιεικές, das für alle Menschen, Gläubige und Ungläubige, Freunde und Feinde, erkennbar wird. Um so leichter wird die Bewahrung dieser Gesinnung, als die Christen wissen, dass die Wiederkunft des Herrn nahe bevorsteht, dass das Provisorium dieses mit Entbehrungen und Trübsalen verbundenen Weltlaufs binnen Kurzem dem Definitivum seliger Vollendung weichen wird. Wohl bleibt die Gegenwart drückend, aber, indem sich der Christ im Gebet zu Gott erhebt, bittend, was sein Herz erregt, vor Gott ausspricht, und in der Danksagung für schon empfangene Güter die Zuversicht, neue zu gewinnen, in sich weckt, erringt er den Sieg über die Sorgen, die ihn niederziehen. So gewinnt die Seele eine in sich gefestigte Sicherheit, eine Stille, die, eine Gabe Gottes, die sich selbst gleiche Erhabenheit Gottes abspiegelt, ein Friede, der dem νοῦς überlegen ist, der „den menschlichen Verstand beschämt, der nur zu oft geneigt ist, in bedrängten Lebenslagen keinen tröstlichen Ausweg zu erblicken, der in Gottes Wegen nur Dunkel und Zwecklosigkeit zu finden vermag.“[1]) Dass der Apostel heimisch ist in dem Gebiet himmlischen Lebens und in heiliger Freude die Güter desselben geniesst, übt aber auch eine Wirkung auf sein Verhältnis zu den irdischen Gütern aus. Er steht ihnen frei gegenüber. Sind sie ihm in geringerem Umfang gewährt, so weiss er seine Bedürfnisse zu beschränken, er ist genügsam; fallen

1) Klöpper, Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper. Gotha 1893. S. 238.

sie ihm reichlich zu, so verleiten sie ihn weder zur Üppigkeit noch zum Übermut. Er ist in das Mysterium eingeweiht, die vergänglichen Güter zu gebrauchen, ohne sie zu missbrauchen; er stellt sie in seinen Dienst; er wird nicht ihr Knecht, sondern bleibt ihr Herr. Und diese Kraft besitzt er nicht vermöge der ihm an sich eignenden Macht, sondern vermöge der Gewalt, die ihm Christus, der in ihm wirkt, verleiht (4 11–13). Wo solche Gesamtstimmung waltet, wie sie dem Apostel eignet, von welcher er wünscht, dass sie die ganze Gemeinde erfülle, da ist auch die Beziehung der Glieder derselben zu einander so geregelt, wie es den Forderungen des Evangeliums entspricht. Da stehen sie eng verbunden neben einander im Kampf für das allen gemeinsame, im Glauben ergriffene Evangelium, von einem Geist, von einer Lebensempfindung beseelt, von einer Liebe erfüllt, von einem sie innerlich bewegenden Interesse geleitet. Die ethischen Qualitäten sind objektive Mächte geworden, welche die Glieder der Gemeinde beherrschen; es hat sich ein ethischer Gemeingeist gebildet, der vermöge der Gleichartigkeit seines Inhalts alle zur Einheit verknüpft. Da weicht die Parteisucht, vielmehr verzichtet jeder darauf, das eigene Interesse, weil es das eigene ist, zu verfolgen, sondern dasselbe erscheint ihm erst dann berechtigt, nachdem er es mit dem Interesse der andern ausgeglichen hat; da schwindet die Neigung, in irgend welchen Vorzügen Ruhmestitel zu suchen, die nichtig sind, da es doch nur einen Ruhmestitel giebt, die Gnade Gottes in Christus, die allen eigenen Ruhm ausschliesst; da schwindet die Selbstüberhebung, und nur die Demut waltet, die mit strengem Massstab sich selbst beurteilt, der eigenen Fehler sich bewusst, und mit mildem Massstab den Bruder, in dessen Inneres sie nicht schaut, und dessen Handeln sie wohlwollend deutet (1 27—2 4).

Sechzehntes Kapitel.

Die Pastoralbriefe. Die Frau. Die leitende Stellung des Mannes. Herren und Sklaven. Die Gemeindeämter. Die Witwen. Gegen die Askese. Die Genügsamkeit. Die Häretiker.

Konkrete Ausführungen einzelner Züge christlichen Wandels bieten uns die Pastoralbriefe, in denen wir Ausklänge Paulinischen Geistes, wahrscheinlich auf Grund echt Paulinischer Briefe, erkannt haben. Wir nehmen unsern Ausgangspunkt in Darstellungen der Erfüllung natürlich sittlicher Verhältnisse mit christlichem Geiste und wenden uns zuerst zur Normierung des Verhaltens des

weiblichen Geschlechts. Liegt es in der Neigung des Weibes, sobald es in der Öffentlichkeit erscheint, festliche Gewandung oder doch sonderlichen Schmuck anzulegen, so soll dies nicht verboten werden; wohl aber wird das Weib gemahnt, sich in sittsamer Weise zu kleiden, und davor gewarnt, hier kunstvolles Haargeflecht, Gold, Perlen, kostbare Toilette zur Schau zu tragen. Vielmehr soll dasselbe nach dem ethischen Schmuck streben, der durch gute Werke erworben wird; was Frauen ziemt, die sich zur Gottesfurcht bekennen. Schweigsam soll das weibliche Geschlecht am Gottesdienst teilnehmen, innerlich sich die Gebetsworte und Lehrvorträge aneignen, welche es vernimmt, nicht etwa selbst hier eine Lehrthätigkeit ausüben. In solcher Zurückhaltung bethätigt es den Gehorsam gegen den Mann, zu dem es verpflichtet ist. Es darf nicht vergessen, dass ihm kein Herrenrecht über den Mann zusteht, dass Adam früher als Eva geschaffen wurde, also auch ohne das Weib der Mann allenfalls sich in der Welt behaupten kann; dass es das Weib gewesen ist, das sich dem Trug zugänglich erwiesen hat. Steht so das weibliche Geschlecht hinter dem männlichen zurück, so ist es doch zu einer ihm eigentümlichen wertvollen Leistung berufen, der *τεκνογονία*, welche bei ihrer Rettung vor dem Gericht Gottes mitwirkt. Dies Wort hat offenbar etwas Befremdliches. Man mag das *διὰ* so herabdrücken, wie es nur grammatisch zulässig ist, man mag die ethische Heilsbedingung, die hinzugefügt ist, das Bleiben in Glaube, Liebe, Heiligung und Selbstbeherrschung, so stark betonen, als möglich, das lässt sich nicht leugnen, dass hier irgendwie die *τεκνογονία* einen konkurrierenden Faktor des *σωθήσεσθαι* bildet, wie sehr auch die Wirksamkeit desselben beschränkt wird.

Versuchen wir, die Anschauung des Verfassers zu deuten! In unseren Briefen wird viel von den Witwen, gar nicht von den Jungfrauen geredet. Sie gehen davon aus, dass die Ehe der naturgemässe, Gott gewollte Beruf der Frau ist, und dass die Ehe auf den Kindersegen rechnen darf. Kinderlose Ehen, Jungfrauen, die es bleiben, sind Ausnahmen, auf die nicht Rücksicht genommen wird. Für unsere Schriften existiert nur das Weib als Frau und Mutter. Und so ist die *τεκνογονία*, die doch wohl mit der Kindererziehung verbunden gedacht wird, die spezifisch weibliche Aufgabe. An ihre Lösung ist das Heil des Weibes gebunden; natürlich nur unter der Voraussetzung, dass alle die Tugenden gepflegt werden, die den Christenstand charakterisieren. Aber zu ihnen tritt die *τεκνογονία*, die eben nicht nur als physiologischer Vorgang, sondern im Zusammenhang mit den Pflichten,

die sie auferlegt, als ethische Leistung gewertet wird, hinzu. Dass dieser Standpunkt, der hier behauptet wird, nicht der Standpunkt ist, den der Apostel Paulus einnimmt, welcher Ehelosigkeit vor Ehelichkeit bevorzugt, liegt auf der Hand. Aber hier erscheint die letztere so sehr als naturgemäss für das jugendliche Weib, und die Ehelosigkeit so versuchungsvoll für dasselbe, dass die jugendlichen Witwen heiraten und in der Kindererzeugung und Hausverwaltung einen Beruf finden sollen, der sie vor der Gefahr schützt, sich begründeter Schmähung seitens christlichem Sinne feindlicher Kreise auszusetzen (I Tim 2 9–15 5 14 Tit 2 4 5).

Lebt das Weib in der Zurückgezogenheit des Hauses als Frau und Mutter und nimmt an den Gottesdiensten der Gemeinde nur als Hörende und Lernende teil, so tritt der Mann in das öffentliche Leben ein und ist vielfachen Versuchungen ausgesetzt, die ihm aus der Vielseitigkeit der Beziehungen desselben erwachsen. Dem entsprechen die Mahnungen unserer Briefe zum Gehorsam gegen die obrigkeitlichen Gewalten und zur Bereitwilligkeit, jedes gute Werk zu fördern, das von jenen empfohlen wird, zu mildem, sanftem Wesen allen Menschen, auch den Nichtchristen, gegenüber, das sich gegen niemanden zu Schmähworten fortreissen lässt, das sich von Streitsucht zurückhält und vom Geist der Billigkeit leiten lässt (Tit 3 1 2). Der leitenden Stellung, welche dem Manne zukommt, ist es angemessen, dass das Gebet, gleichviel, ob es in der Hausgemeinde oder in der Gesamtgemeinde stattfindet, von ihm gesprochen wird.[1]) Dies Gebet wird von einer Erhebung der Hände nach jüdischer Sitte begleitet, aber es sollen geweihte Hände sein, die der Betende erhebt, geweiht durch den Geist der Frömmigkeit, der sie bewegt, den Geist des Gebets. Dieser ist ein Geist der Liebe zu Gott, welche die Nächstenliebe weckt. Wo die Nächstenliebe fehlt, wo Zorn und eine von diesem geleitete Gedankenbewegung waltet, da ist das Gebet nicht rechter Art. Dies Gebet der Christen ist vielseitig, umfassend, es ist immer Andacht, immer Erhebung zu Gott, aber diese Andacht äussert sich konkret in Bitte und Dank. Und Gegenstand der Fürbitte sind alle Menschen; denn alle menschlichen Interessen liegen dem Christen am Herzen; deshalb betet er auch für Könige und Inhaber obrigkeitlicher Ämter, welche die Gemeinschaftsgüter schützen, in deren

1) Dass *ἄνδρας* die zweite Stelle einnimmt, hebt nicht auf, dass ein Gegensatz zu *γυναῖκας* im folgenden Verse besteht. Dieser Gegensatz wird nur nicht scharf betont; dass es Männer sind, die beten, erscheint als selbstverständlich.

Genuss auch die Christen sich befinden. Erhört Gott diese Gebete — und diese Hoffnung leitet den Christen in denselben —, so tritt der beabsichtigte Erfolg ein, dass die Christen ihrem äusseren Leben eine Gestalt verleihen können, in welcher sich die innere Stille und Gelassenheit spiegelt. Frei von Beunruhigungen und Erschütterungen, verläuft dann auch ihr inneres Leben ruhig und friedvoll, ungestört stellt sich ihr Wandel dar als eine Summe von Bethätigungen der Frömmigkeit; die Versuchung, die ernste Würde, die ihnen eignet, einzubüssen, tritt nicht an sie heran (I Tim 2 1 2 8).

Auch des Verhaltens der Sklaven gegenüber ihren Herren gedenken unsere Briefe. Mit einer doppelten Möglichkeit wird gerechnet. Die christlichen Sklaven können einem heidnischen, sie können aber auch einem christlichen Herrn dienen. In beiden Fällen sind sie zu treuer Pflichterfüllung und zur Ehrerbietung gegen ihren Herrn verbunden. Ist der Herr heidnisch, so soll auch die Erwägung die Sklaven zur Pflichterfüllung bestimmen, dass Lässigkeit im Dienst, Untreue, Widerspruch gegen die Befehle zur Lästerung des Namens Gottes, den die Sklaven anrufen, und der christlichen Lehre, zu der sie sich bekennen, Anlass geben, dass das Christentum als Forderung pflichtwidrigen Verhaltens erscheint, während die Sklaven doch vielmehr durch Gehorsam, durch das Streben, die Zufriedenheit ihres Herrn sich zu erwerben, alle gute Treue erweisen und so die Lehre Gottes in aller Augen als einen Schmuck des Lebens darstellen sollen. Ist der Herr dagegen ein Christ, so soll der Sklave sich davor hüten, um der brüderlichen Gemeinschaft willen, in der er mit jenem steht, und um der Gleichheit willen, die ihm mit dem Herrn in der religiös-sittlichen Sphäre des Gemeindelebens eignet, die Superiorität desselben innerhalb der bürgerlichen Ordnung zu ignorieren, ihm hier die Ehre zu entziehen, auf welche er Anspruch hat. Vielmehr soll die Thatsache, dass die Herren Gläubige sind und deshalb von Gott Geliebte, die sich ein wohlthuendes Verhalten gegen ihre Sklaven zur Pflicht machen, diese dazu bewegen, mit gesteigerter Hingabe jenen zu dienen (I Tim 6 1 2 Tit 2 9 10).

Einer eingehenden Erörterung unterziehen unsere Briefe die Qualifikationen und die Aufgaben der Gemeindeglieder, welche amtlich in den Dienst der Gemeinde gestellt werden und sich selbst in denselben stellen.

In Betracht kommen die Episkopen oder Presbyter und die Diakonen. Denn unsere Briefe fallen in eine relativ frühe Zeit, in welcher sich ein vom Presbyterat unterschiedener Episcopat

noch nicht gebildet hatte. Die Träger eines und desselben Amts wurden Presbyter genannt, nach Analogie jüdischer, und Episkopen nach Analogie griechischer Verhältnisse. Dort wurde die Würde, die Rechte verleiht, hier die amtliche Aufgabe bezeichnet. Die volle Identität zwischen Episkopat und Presbyterat beweist Tit 1 5–7. Doch lässt sich erkennen, dass sich der Unterschied zwischen beiden Ämtern vorbereitet. Lag es in der Hand der Presbyter, die Gemeinde zu leiten, Zucht und Sitte in ihr aufrecht zu erhalten, und war dies eine Aufgabe, die allen Presbytern zukam, so gab es doch einige Presbyter, welche, dazu charismatisch ausgestattet, auch eine Lehrthätigkeit ausübten. Es war dies nicht ein integrierender, aber ein sehr willkommener Bestandteil ihrer Wirksamkeit. Daher denn solchen Presbytern, wie überhaupt allen, die sich durch treffliche Amtsführung um die Gemeinde verdient gemacht haben, grössere Ehrerbietung, die sich auch in der Anweisung reicherer materieller Gaben bezeugt, gespendet werden soll I Tim 5 17 18. Erscheinen hier Lehrgabe und Lehrthätigkeit nicht als Bedingungen für die Verwaltung des Presbyterats, wie die erfahrungsmässig bestehenden Verhältnisse auch solche Bedingungen ausschlossen, so schätzt doch der Verfasser des ersten Briefes an den Timotheus diese Verbindung zwischen Presbyterat und Lehrthätigkeit so hoch, dass er kein Bedenken trägt, in die Zeichnung des Idealbildes eines Episkopen auch diesen Zug aufzunehmen, dass derselbe διδακτικὸς sein solle (3 2). Es ist nur ein Zug in diesem Bilde, der einer besonderen Erörterung bedarf, und den wir deshalb vorläufig nicht in das Auge fassen. Die übrigen Charakterbestimmtheiten folgen aus der Aufgabe, welche den Episkopen eignet. Wer an der Spitze einer christlichen Gemeinde steht, muss seinen Wandel so tadelfrei gestalten, dass er keinen Anlass zu ungünstigem Urteil giebt. Er ist Repräsentant der zur Heiligung berufenen Gemeinde. Als Leiter derselben muss er sich die Klarheit des Denkens und die Selbstbeherrschung erworben haben, welche die Bedingung objektiver Beurteilung bildet. Wohlgeordnet durch Zucht soll sich sein Wandel erweisen. Gastfreundschaft soll er den Brüdern zeigen, welche die Gemeinde besuchen. Selbstverständlich ist es, dass ein Trinker, ein Raufbold, ein Mammonsknecht von der Bekleidung des Episkopenamts ausgeschlossen werden muss. Dagegen ziemen ihm Milde und Friedfertigkeit. Würdig soll er sein Haus verwalten, so dass er Kinder hat, die ihm gehorchen; denn, wer nicht einmal das kleine Gebiet des eigenen häuslichen Lebens zu beherrschen vermag, wie wenig wird

er imstande sein, die Gemeinde zu leiten! Dieser ethische Charakter wird nun aber erst im Laufe einer längeren Entwicklung erworben, setzt eine Festigkeit voraus, die bei einem Neubekehrten nicht erwartet werden kann. Wird ein solcher zum Episkopenamt berufen, so liegt die Gefahr vor, dass ihn der Hochmutsnebel umhüllt, und er sich zu Unbesonnenheiten verleiten lässt, welche Verleumdungen hervorrufen. Soll doch der Vorsteher der Gemeinde nicht bloss von Seiten der Glieder derselben, sondern ebenso auch von den Nichtchristen eine seinen sittlichen Wert anerkennende Beurteilung erfahren, so dass der Verleumdung die Möglichkeit, ihn zu schmähen, ihn in einer Schlinge zu fangen, die er sich selbst gelegt hat, entzogen ist.

Eine besondere Erörterung nimmt nun aber die Forderung in Anspruch, dass der Episkop sei *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*. So weit die Ansicht verbreitet ist, dass hier eine zweite successive Ehe dem Episkopen nicht gestattet werde, so wenig begründet erscheint sie uns. Wir wollen nicht bloss darauf hinweisen, wie wenig wahrscheinlich es ist, dass in einer Zusammenfassung sittlicher Forderungen, deren Giltigkeit jedem Christen sofort einleuchtet, die jedem Christen Gebote sind, und deshalb einen Leiter der christlichen Gemeinde in besonderem Masse verpflichten, sich eine Vorschrift finden sollte, die nur vereinzelten Vertretern eines hochgespannten Idealismus angemessen, der Gemeinde als Ganzem aber fremdartig und überspannt erscheinen musste. Auch darauf wollen wir hinweisen, dass eine solche Forderung dem geradezu unasketischen Geist unserer Briefe widerspricht. Von entscheidender Bedeutung ist uns aber Folgendes. Die Idealzeichnung des Bischofs geht in die Höhe und in die Tiefe, sie wird sehr konkret; sie rechnet mit der Möglichkeit, dass sich die Gemeinde dazu könne verleiten lassen, einen Mann zum Episkopen zu wählen, der ein Gewohnheitstrinker ist, rauflustig, geldgierig. Und sie sollte nicht der Gefahr gedacht haben, dass die Gemeinde einen Mann wählt, der sich geschlechtlicher Sünden schuldig gemacht hatte! Sie sollte diese Sünden in einem Volke und in einer Zeit ignoriert haben, in der sie so verbreitet waren und oft genug nicht einmal als Sünden beurteilt wurden! Unmöglich! Und doch, wenn wir unsere Stelle auf die successive Polygamie beziehen, wäre dies der Fall. So müssen wir uns dazu entschliessen, in der Forderung, die hier an den Episkopen gestellt wird, nichts anderes zu erkennen als die Forderung der ehelichen Treue, die jeden ausserehelichen Geschlechtsumgang ausschliesst (I Tim 3 1–7).

Einem ähnlichen Verzeichnis episkopaler Tugenden begegnen wir Tit 1 6–9. Beide Verzeichnisse sind so verwandt, dass es keinem Zweifel unterliegen kann, dass eines von dem anderen benutzt worden ist. Welchem die Priorität zuzuerkennen ist, lassen wir dahingestellt. Dass hier die Forderung, dass der Episkop eines Weibes Mann sei, unmittelbar der Forderung vorhergeht, dass seine Kinder gläubig seien, Christen, und dass gegen dieselben nicht der Vorwurf der Liederlichkeit und des Ungehorsams erhoben werden dürfe, bestätigt unsere Voraussetzung, dass dem Bischof nicht succesive, sondern simultane Polygamie verboten wird. Nur in diesem Falle sind beide Forderungen irgendwie gleichartig. Denn welche asketische Überspanntheit, gegen die alles in unseren Briefen spricht, müsste da statthaben, wo successive Polygamie und das Fehlen ernster christlicher Erziehung auf dieselbe Stufe gestellt wird! Ob sich die vom Presbyter verlangte Tugend der *ἐγκράτεια* auf das geschlechtliche Leben ausschliesslich bezieht oder ein grösseres Gebiet umfasst, wird unentschieden bleiben müssen. Gemeinsam sind die Bestimmungen, der Bischof solle sein *ἀνεπίλημπτος*, wie es im Timotheusbrief, *ἀνέγκλητος*, wie es im Titusbrief lautet, *μὴ πάροινος, μὴ πλήκτης, ἀφιλάργυρος* (Tit *μὴ αἰσχροκερδής*), *φιλόξενος, σώφρων*. Das Gebot im Timotheusbrief, der Bischof solle sein *ἐπιεικής, ἄμαχος*, ist im Titusbrief durch die Forderungen ersetzt, dass er nicht sei *αὐθάδης* und *ὀργίλος*, nicht herrisch und jähzornig. Die Bestimmung des *διδακτικὸς* dort ist hier erweitert. Die Forderung lautet, der Bischof solle ein redegewandter Mann sein, der sich aber in seinen Vorträgen von der massgebenden gesunden Lehre leiten lasse und dadurch jenen den Charakter der Zuverlässigkeit verleihe. Dann werde er die Fähigkeit gewinnen, mit Erfolg zu ermahnen und Widersprechende ihres Irrtums zu überführen. Eigentümlich ist dem Titusbrief die Forderung, dass der Bischof *φιλάγαθος*, ein Freund alles Guten, sei und die Bezeichnung desselben als *θεοῦ οἰκονόμος*, als von Gott zur Verwaltung seines Hauses, d. h. seiner Gemeinde, eingesetzt (vgl. I Tim 3 15). Für die sittlichen Forderungen, die an die Diakonen gestellt werden, ist nur die eine charakteristisch, sie sollen nicht zweizüngig sein. Für sie mochte bei den vielen Beziehungen, in welche sie zu den Gemeindegliedern kamen, die Gefahr vorliegen, dass sie versprachen, wovon sie wussten, dass es nicht ausgeführt werden konnte (vgl. I Tim 3 8–10).

Eingehend wird in unseren Briefen der Witwen gedacht. Eingeleitet wird der sie betreffende Abschnitt I Tim 5 3–16, den wir durch den Brief an den Titus ergänzen, durch Normierung des

Verhaltens der Christen gegenüber den Vertretern der verschiedenen Altersstufen unter den Gemeindegliedern. Ältere und jüngere Männer, ältere und jüngere Frauen werden zuerst in das Auge gefasst. Hier lautet nun die Mahnung, zu den älteren Männern und Frauen blicke wie zu Vätern und Müttern auf; bist du verpflichtet, in deiner amtlichen Wirksamkeit das Thun eines Alten zu missbilligen, so enthalte dich eines harten Wortes, vielmehr verfahre mit schonender Zartheit. Andererseits wird älteren Männern zur Pflicht gemacht, Nüchternheit, Würde, Besonnenheit, gesunden Sinn in ihrem religiös-sittlichen Leben, in ihrem Glauben, ihrer Liebe, ihrer Standhaftigkeit zu beweisen (Tit 2 2). Junge Männer und Frauen sollen als Brüder und Schwestern betrachtet, und dies auch da bewiesen werden, wo Mahnungen an sie ergehen; jungen Frauen gegenüber soll die Zurückhaltung bewahrt werden, welche züchtiger Sinn gebietet. Auch ein Ideal älterer Frauen wird gezeichnet. In ihrer Selbstdarstellung sollen sie eine gleichsam priesterliche Würde zeigen. Daher sie von der im weiblichen Geschlecht weit verbreiteten Klatschsucht frei sein müssen. Dass besonders hervorgehoben wird, dass sie nicht übermässigem Weingenuss ergeben sein dürfen, wirft ein übles Licht auf die Lebensführung der älteren Frauen in den Gemeinden, an welche der Titusbrief gerichtet ist. Sie sollen Lehrerinnen des Guten sein, in Vorbild und im Wort der Mahnung; sie sollen die jungen Frauen zur Besonnenheit, zum Gehorsam und zur Liebe gegen ihre Männer, zur Liebe gegen ihre Kinder, zur Züchtigkeit, zu wirtschaftlicher Tüchtigkeit anleiten (Tit 2 3–5).

Gegenstand eingehender Besprechung werden die Witwen. Es werden zwei Kategorien unterschieden (1Tim 5 3–16). Auf der einen Seite steht die ὄντως χήρα. Aus dem Gegensatz zu V. 4 ergiebt sich, dass hier an eine Witwe gedacht ist, die einsam dasteht, keine Nachkommen hat, die für sie sorgen. Sie, die einzig und allein auf Gott ihre Hoffnung gesetzt hat, zu ihm Tag und Nacht betet, weil sie in ihrer Vereinsamung von Menschen, deren verwandtschaftliche Beziehungen zu ihr Verpflichtungen ihnen auferlegten, nichts zu erwarten hat, sie soll geehrt, d. h. sie soll Gegenstand einer Gemeindefürsorge werden, in der sich die Ehre bezeugt, die ihr gezollt wird. Es ist also auf der einen Seite die äussere traurige Lage, in der sie sich befindet, auf der anderen Seite ihre religiöse Gesinnung, welche die Gemeinde zur Hilfe bewegt. Daher denn eine Witwe, die vielleicht auch vereinsamt ist, aber sich in günstigen finanziellen Verhältnissen befindet und sich üppigem Leben zuwendet, keinen

Gegenstand der Ehrung seitens der Gemeinde bildet. Von einer Witwe, die ὄντως χήρα ist, wird ein religiös-sittlicher Ernst verlangt, der sich von weltlicher Lebensweise zurückhält. Eine Witwe, die dieser Forderung nicht genügt, ist geistig tot. Der Begriff der Ehrung einer Witwe seitens der Gemeinde schliesst beides ein, die Wertschätzung derselben und die Bethätigung der Wertschätzung in der Fürsorge, die je nach dem Bedürfnis materielle Unterstützungen spendet. Die Bedingung derselben ist also der ethische Charakter der Witwe und ihre Verlassenheit. Diese Fürsorge fällt da fort, wo Nachkommen ihr zur Seite stehen. Denn deren Pflicht ist es, ihre Frömmigkeit in der Fürsorge für die Glieder ihres Hauses zu erweisen und Mutter oder Grossmutter die Wohlthaten zu erwidern, die sie von ihnen empfangen haben. Wer diese Fürsorge für die Hausgenossen unterlässt, verleugnet seinen Glauben und ist schlechter als ein Nichtchrist, denn er erfüllt nicht die Verpflichtungen, die Gott in das Herz jedes Menschen geschrieben hat, deren Erfüllung das Christentum, das von keinem ethischen Gebot Gottes dispensiert, sondern vielmehr jedes bestätigt, fordert.

Unter den Witwen gab es nun aber eine Kategorie, die mit einem besonderen Ehrenamt betraut, und deren Namen in einer Liste aufgezeichnet wurden. Von ihnen wird gefordert, dass sie in der Ehe die Treue gegen ihren Mann bewahrt, in der Kindererziehung sich keiner Versäumnis schuldig gemacht, Gastfreundschaft bewiesen, dienende Liebe gegen die Glieder der Gemeinde geübt, Bedrängter sich angenommen, überall, wo es galt, ein gutes Werk zu thun, Hand angelegt haben. Ferner wird vorausgesetzt, dass sie ein höheres Lebensalter — das sechzigste Jahr wird festgesetzt — erreicht haben. Eine reiche Lebenserfahrung, die Pietät und Vertrauen hervorruft, ist die Bedingung der Vertrauens- und Ehrenstellung, die diesen Witwen übertragen werden soll.[1]) Nur ältere Witwen sollen in die Zahl dieser zu amtlichem Handeln berufenen Frauen aufgenommen, jüngere dagegen zurückgewiesen werden. Diese sollen sich vielmehr wieder verheiraten, in Mutter- und Hausfrauenpflichten ihren Beruf suchen. Nur so sind sie gegen Versuchungen geschützt, die ihnen im anderen Falle drohen, gegen eine Zuchtlosigkeit, die den Ungläubigen Anlass giebt, die christliche Gemeinde und das Evangelium zu schmähen. Zu dieser Weg-

1) Wie das Institut der Gemeindewitwen aus der Aufgabe älterer Frauen, eine erziehliche Thätigkeit an den jüngeren auszuüben, entstanden ist, zeigt Tit 2 3—5.

weisung war ein thatsächlicher Anlass vorhanden. Jüngere Witwen, die ehelos geblieben waren, hatten sich zu einem unkeuschen Wandel verführen lassen. Und offenbar hatte die Gemeinde überhaupt mit jungen Witwen, die sie in ihren Dienst genommen, unerfreuliche Erfahrungen gemacht. Sie hatten sich träge zu den Arbeiten, die ihnen zugewiesen wurden, gezeigt. Wenn ihr Beruf sie in die Häuser der Gemeindeglieder führte, so hatten sie da nicht nach dem Rechten gesehen, sondern waren klatschend von einem Hause in das andere gegangen. Als sie in den Kreis der Gemeinde-Witwen eintraten, hatten sie dies gethan in Erweisung einer hohen Glaubensfreudigkeit[1]). Es war ein Akt der Glaubenskraft gewesen, den sie ausgeübt hatten. Sie hatten damit ausgesprochen, dass sie fortan ausschliesslich den Interessen der Gemeinde, der Förderung des religiös-sittlichen Lebens derselben, dienen wollten. Aber es hatte sich gezeigt, dass sie dieser von ihnen übernommenen Aufgabe nicht gewachsen waren. Es hatte sich in ihnen die geschlechtliche Begierde geregt, das Verlangen, sich zu verheiraten, sie waren in Kollision mit der Verpflichtung, die sie eingegangen waren, ausschliesslich Christus in seiner Gemeinde zu dienen, gekommen. Sie hatten ihrem eigenen Interesse den Dienst für Christus in seiner Gemeinde geopfert.

Es ist also nicht so, dass unsere Briefe der Ehe abgeneigt wären, das Gegenteil ist der Fall. Nur das wird getadelt und allerdings sehr scharf. dass sich eine junge Witwe in den Dienst der Gemeinde stellt, erklärt, dass sie ihre persönlichen Interessen diesem unterordnen wolle, und dann doch jenen diesen preisgiebt. Vielmehr halten unsere Briefe die Ehe für den Gott-geordneten Beruf der Frau, wie sie denn einen der Askese durchaus abgewandten Geist bezeugen. Es ist ihnen ein charakteristischer Bestandteil der Grundsätze, welche die Irrlehrer vortragen, man solle sich der Ehe enthalten, soviel wie möglich auf den Genuss von Speisen verzichten. Erklären die Irrlehrer, dass die Gläubigen und zumal die Gläubigen, welche die Wahrheit erkannt haben, auf einer Höhe stehen sollen, die sie vom Genuss der Speisen zurückhalte, so wird im Gegensatz dazu ausgesprochen, dass gerade sie befähigt seien, sich diesen Genuss in dem Sinne zu gestatten, der

1) Dass *πίστις* hier nicht „Treue" heissen kann, geht daraus hervor, dass diese jungen Witwen eben schlechthin keine Treue beweisen. Die Treue ist etwas Dauerndes, nicht ein einmaliger Akt. Wohl aber ist es begreiflich, dass sich eine ursprüngliche religiöse Aufwallung als eine flüchtige Regung erweist, die bald verweht, der nachhaltige Kraft fehlt.

Gott wohlgefällig sei, dass also gerade für sie derselbe bestimmt sei. Denn sie sind es, die den Speisengenuss durch Danksagung, durch Gebet, das ein Gotteswort in sich aufnimmt, weihen. Ist doch alles, was Gott geschaffen hat, gut und zur Anteilnahme bestimmt, und nichts verwerflich, wertlos. Ist doch dem Reinen alles rein, der Gegensatz von Rein und Unrein in Beziehung auf äussere Gegenstände aufgehoben (Tit 1 15). Wie denn überhaupt alle Askese, alle *γυμνασία σωματική*, alle Übung in der Kunst, an sich berechtigte Bedürfnisse des Leibes zu ignorieren, nur einen sehr beschränkten Wert hat (I Tim 4 3–5 8).

Lehnen unsere Briefe asketische Bestrebungen ab, so warnen sie auf der anderen Seite vor weltlichem Sinn, der in der Anhäufung irdischer Güter seine Befriedigung sucht. Die Christen werden darauf hingewiesen, dass es die Frömmigkeit ist, welche, wenn sie sich, was nicht anders erwartet werden kann, mit Genügsamkeit verbindet, als ein grosses Erwerbsmittel für die Gewinnung zeitlichen Gutes anzusehen ist, da die Frömmigkeit auf die Erfüllung einer Verheissung rechnen darf, die sich auch auf das zeitliche Leben bezieht (I Tim 4 8). Eine solche Genügsamkeit wird dem Menschen durch sein Los nahegelegt. Sterbend lässt er alles irdische Gut zurück, wie er ohne solches in das irdische Dasein getreten ist. Das irdische Gut ist also nicht ein dem Menschen wesentliches Gut. Daher soll er sich befriedigt wissen, wenn ihm ausreichende Nahrung und Kleidung zu teil wird. Dagegen ist das Streben nach Reichtum mit grossen Gefahren verbunden, es wird zu einer Versuchung, die Wege der Sünde zu beschreiten, zu einem Fangnetz, das verstrickt. Begierden werden erregt, die unvernünftig sind, weil sie die Frömmigkeit schädigen, dem Verderben und Untergang des inneren Menschen entgegenführen. Denn die Liebe zum Gelde ist eine Wurzel aller möglicher sittlichen Übel; wer sich in ihren Dienst stellt, irrt von der Richtung ab, in welche der Glaube hinweist, und bereitet sich Schmerzen, die ein anklagendes und ein verurteilendes Gewissen hervorruft (I Tim 6 6–10).

Werden die Christen von dem Begehren nach einer Fülle zeitlichen Guts zurückgehalten, so zeigt sich doch der unasketische Zug des ersten Briefs an den Timotheus auch darin, dass die Gemeindeglieder, welche sich im Besitz des Reichtums befinden, keineswegs aufgefordert werden, auf denselben zu verzichten, sondern nur darauf, ihn gut zu gebrauchen und sich nicht durch denselben knechten zu lassen. Sie sollen sich vom Hochmut frei

halten, nicht auf den Reichtum, dessen Dauer so unsicher ist, ihre Hoffnung setzen, sondern allein auf Gott, der allen reichlich giebt, wessen sie zum Genuss bedürfen. So sind die Reichen in religiöser Beziehung vor der Versuchung geschützt, die sich mit dem Reichtum verbindet; sie sind es in moralischer Hinsicht, wenn sie ihren Reichtum in mitteilender Liebe zur Vollbringung guter Werke verwenden. So legen sie sich einen Schatz an, der für sie eine Grundlage bildet, auf der stehend sie, wenn das bevorstehende Gericht eintritt, das ewige Leben ergreifen können (I Tim 6 17–19).

Wir gedenken schliesslich noch der Mahnung, einen αἱρετικὸς ἄνθρωπος zurück zu weisen. Ein auch zweimal soll er gemahnt werden, dann nicht mehr. Hört er nicht auf die Warnung, so beweist er, dass er sich abgewandt hat von der Wahrheit; er ist seinem Gewissen zu überlassen, das ihm das Urteil sprechen wird. Die Zurückweisung, zu der hier aufgefordert wird, werden wir im Sinne von II Thess 3 14 zu deuten, auf einen Abbruch des Verkehrs (μὴ συναναμίγνυσθαι αὐτῷ) zu beziehen haben. Ein αἱρετικὸς ἄνθρωπος ist aber eine Persönlichkeit, die durch Verbreitung von Irrlehren Spaltungen in der Gemeinde hervorruft (Tit 1 10–14 3 10 11).[1])

Siebzehntes Kapitel.

Zusammenfassung.

Wir haben jetzt die Aufgabe zu erfüllen, die Beurteilung der Gestaltung und der Verhältnisse des sittlichen Lebens seitens des Apostels, die wir, den einzelnen Briefen folgend, vergegenwärtigt haben, in einem zusammenfassenden Bilde darzustellen. Wir gehen aus von dem Begriff der Gemeinde. Diese erscheint dem Apostel als ein socialer Organismus, als ein Leib, in welchem jedes Glied eine besondere Gabe empfangen hat, die ihm eine eigentümliche Verpflichtung auferlegt. Diese Gaben sind Gaben des heiligen Geistes und verpflichten zum Dienst Jesu Christi, des Herrn. Ist vermöge ihrer eigentümlichen Begabung einzelnen Persönlichkeiten eine leitende Thätigkeit innerhalb der Gemeinde zuerkannt worden, so ist es doch das Interesse des Ganzen, welchem jene dienen soll; und dieser Gegensatz ist dazu bestimmt, sich je länger desto mehr auszugleichen und endlich der Einheit des Glaubens

1) In der Auslegung des aus den Pastoralbriefen entnommenen Stoffs sind wir gemeiniglich dem Meyer-Weiss'schen Kommentar (6. Aufl. Götting. 1894) gefolgt.

und der Erkenntnis zu weichen. In der Gemeinde, wenn sie ihrem Begriff entspricht, waltet eine Einheit des Glaubens und der Liebe, welche alle Glieder zu einem solidarisch verbundenen Ganzen vereinigt, indem dem Parteigeist kein Raum gegeben werden soll. Denn hier muss die Selbstüberhebung schwinden, Demut und milde Beurteilung des Bruders herrschen.

Begründet sich das Gemeindeleben durch die Taufe, so befestigt es sich durch die Feier des Abendmahls, in der sich auf der einen Seite die Gemeinschaft mit dem Herrn, auf der anderen Seite die Gemeinschaft der Glieder der Gemeinde unter einander vollzieht und darstellt.

Der christlichen Gemeinde eignet der Charakter der Heiligkeit, und sie muss denselben durch Ausübung der Zucht aufrecht erhalten. Wer einen Wandel führt, welcher mit christlicher Gesinnung im Widerspruch steht, wer durch Verbreitung von Irrlehren, oder durch Ungehorsam gegen die Anweisungen des Apostels die Gemeinde verwirrt, fällt ausserhalb des Umgangskreises der Gemeindeglieder. Und Paulus hat sogar gewagt, in Ausübung einer von ihm beanspruchten Prophetenvollmacht, einen Sünder, der sich schwer vergangen, zur Rettung seiner Seele, dem Satan, als dem Exekutor göttlicher Strafgerichte in der Sphäre leiblichen Lebens, zu übergeben.

Die Gemeinde steht aber mitten in der irdischen, zeitlich-räumlichen Welt, ihre Glieder müssen sich daher die Bedingungen schaffen, an welche die Existenz in derselben gebunden ist. Dies geschieht durch Arbeit. Niemand, der arbeiten kann, soll den Brüdern zur Last fallen, jeder soll wirtschaftliche Selbständigkeit zu erwerben suchen; auch deshalb, damit er die Liebespflicht zu erfüllen vermag, die Unterstützung der Bedürftigen fordert (Eph 4 28). Die Gemeinde bildet einen in sich abgeschlossenen Organismus. Sie gleicht einer Insel mitten im Meer. Unglaube, heidnischer und jüdischer Geist, der ihre Umgebung erfüllt, trennt sie von dieser. Sie ist daher nicht bloss ein durch religiöse Interessen verbundener Organismus, sie ist zugleich ein socialer Organismus, eine Welt für sich. Dieser Stellung entspricht es, dass sie Streitigkeiten, die freilich an sich überhaupt nicht in ihr vorkommen sollten, nicht vor heidnischen Gerichten zum Austrag bringen soll, sondern der Entscheidung einsichtsvoller Glieder übergeben. Doch konnte die Isolierung der christlichen Welt keine unbedingte sein; verwandtschaftliche und freundschaftliche Beziehungen zwischen Christen und Nichtchristen sollten nicht aufgehoben, der gesellschaftliche Zusammenhang zwischen beiden Seiten nicht zerstört werden. Es war nicht ausgeschlossen, dass der

Christ an einem Gastmahl im heidnischen Hause teilnahm; unerlässlich war nur, dass er sich auch hier als Christ bewies, den sittlichen Ernst bezeugte, der ihm ziemte, seine Überzeugung, seinen Glauben nicht verleugnete, keine Zugeständnisse an heidnischen Sinn machte. Ebensowenig bedeutete die Isolierung der christlichen Welt die Geringschätzung der staatlichen Obrigkeit; geschweige, dass es den Christen gestattet wäre, ihr den Gehorsam zu verweigern, weil sie in heidnischen Händen liege. Die Obrigkeit erfüllt sittliche Aufgaben, sie ist Dienerin Gottes, sein Organ, sie hält die sittliche Weltordnung aufrecht, sie schützt das Recht, sie verfolgt von Gott gewollte Kulturzwecke. Deshalb ist der Christ ihr gegenüber zum Gehorsam verpflichtet und zwar zu einem Gehorsam, der in liebender Wertschätzung begründet ist. Es entspricht daher ganz dem Geist des Apostels, dass die Obrigkeiten im ersten Briefe an den Timotheus dem fürbittenden Gebet der Christen empfohlen werden.

Welche Berechtigungen stehen nun dem Christen zu, und welche Verpflichtungen binden ihn in seiner Beziehung zum Gebiet sinnlicher Genussobjekte? Wir können diese Frage mit einem Wort entscheiden. Paulus fordert Zucht in der Freiheit und Freiheit in der Zucht. Der Leib soll der Herrschaft des Geistes unterstellt, das zügellose Begierdeleben niedergehalten werden. Die von Gott gegebenen Erdengüter stehen dem Christen zur Verfügung, der sie weiht, gleichsam Gott zurückgiebt, indem er sie mit Danksagung geniesst. Aber in dem Geniessen ist er an eine religiöse Schranke, die Wegweisung des göttlichen Willens, und an eine moralische Schranke, das Gesetz der Bruderliebe, gebunden. Der Apostel ist ein Gegner der Askese, dem leiblichen Leben soll die Wertschätzung, auf die es Anspruch erheben darf, nicht entzogen werden. Im Sinne des Apostels weisen die Pastoralbriefe darauf hin, dass dem Reinen alles rein ist, eine leibliche Entsagungs-Gymnastik geringen Wert hat. Steht nun die ganze Welt sinnlicher Güter, innerhalb der Grenzen des göttlichen Gebots und der Bruderliebe, dem Christen offen, so wird er doch nie ein Knecht dieser Güter. Er bleibt anspruchslos, genügsam; fällt ihm eine Fülle von Genussmitteln zu, so fesselt sie ihn doch nicht an das Vergängliche; und sind sie ihm in geringem Mass beschieden, so weiss er sich auch an diese Beschränkung anzupassen. Er bleibt immer Herr der sinnlichen Güter, wird nie ihr Knecht.

Die Selbstzucht, welche dem Christen ziemt, soll sich aber nicht bloss in der Schranke zeigen, die er im Genuss der irdischen

Güter beobachtet, sondern auch in jeglicher Selbstdarstellung, im Vermeiden leichtfertiger Rede; seine Rede soll geweiht sein, in der Niederhaltung des Zorns, in der Bewahrung der Demut, in der Fernhaltung von Streitsucht und Parteigeist, in der Pflege des Friedens. Diese Selbstzucht trägt nicht gesetzlichen Charakter, sondern wächst aus Liebe und Glauben hervor, daher atmet sie den Geist der Freundlichkeit und Milde. Eine innere Harmonie bezeugt sich darin, die in dem Frieden mit Gott durch Jesus Christus begründet ist. Der Hauch der Ewigkeit bewegt die Seele. Sehnsuchtsvoll blickt sie zur Stätte himmlischer Vollendung empor, wo sie vollkommene Vereinigung mit Christus erwartet, doch schätzt sie auch das irdische Dasein, das Arbeitsgebiet für das Reich Gottes, das zeitliche Leben, in dessen Grenzen die eigene innere Entwicklung zum vollkommenen Ergreifen Christi ausreift. Ist es doch auch reich an Erquickungen, welche die Bruderliebe spendet (Phil 1 3–8), und gewährt doch die stete Gemeinschaft mit dem Herrn eine Freudigkeit, die, im Gebet unterhalten, auch durch Trübsale nicht aufgehoben wird.

Befremdlich ist es, dass der Apostel Paulus in das Gebiet, auf welchem ihm Anregungen zur Erquickung entstehen, die Erscheinungen des Naturlebens nicht aufnimmt. Die Bilder, die er wählt, sind nur der Sphäre des gesellschaftlichen Lebens, den Beziehungen der Menschen, entnommen. Und doch, welche Fülle landschaftlicher Schönheiten bot sich seinem Auge dar, in der Heimat, auf seinen Reisen! Aber sie hat keinen Eindruck auf ihn gemacht! Jesus hat sich mit liebevollem Blick in die Natur versenkt, die alttestamentliche Schrift nicht minder. Paulus nicht. Es mag sein, dass seiner eigentümlichen Anlage nach ihm der Sinn dafür fehlte. Aber es ist noch ein anderer Umstand zu erwägen, der uns vielleicht das Verständnis für diese Erscheinung erschliesst. Paulus ist auf kleinasiatischem Boden erwachsen; wenn auch seine Bildung eine wesentlich jüdische gewesen ist, so ist ihm doch die hellenische Bildung nicht völlig fremd geblieben. Sein Beruf führte ihn in die Kreise der heidnischen, griechisch-römischen Welt. Er war der Apostel der Heiden. Nun wissen wir, dass der Sinn für die Schönheit der Natur weder bei Griechen noch bei Römern ein entwickelter war. Erst durch den Einfluss des Orients ist derselbe spät bis zu einem gewissen Masse ausgebildet worden. Ein Hindernis für die Entwicklung desselben war die heidnische Naturbetrachtung. Wo wir das Walten von Naturkräften bewundern, erkannte das griechisch-römische Heiden-

tum die Wirksamkeit von Göttern, von denen jeder ein abgegrenztes Gebiet des Naturlebens beherrschte. Die Natur als eine eigentümliche, relativ selbständige Wirklichkeit, konnte sich dem Bewusstsein nicht erschliessen. Für Paulus waren nun die Götter Dämonen. So musste auch er die Natur als Herrschaftsgebiet der Dämonen betrachten. Allerdings nicht im absoluten Sinne. Die Natur ist ihm Gottes Werk, das seine Kraft und Gottheit offenbart (Röm 1 20). Aber sie ist ihm doch zugleich die Wohnstätte der Dämonen. Paulus weist den Gedanken nicht zurück, dass λεγόμενοι θεοὶ im Himmel und auf Erden walten (I Cor 8 5); und dürfen wir die Gedanken des Epheserbriefes als eine Fortwirkung der Gedanken des Apostels Paulus beurteilen, so ist es der ἀήρ, in welchem die Dämonen wohnen (Eph 2 2 vgl. 6 12). Es ist begreiflich, dass bei dieser Betrachtungsweise die Freude an der Natur, einem dämonisch infizierten Gotteswerk, sehr geschwächt werden musste.[1])

Eingehend erörtert Paulus die Frage nach dem Recht der Ehe. Seine Sympathie gehört ihr nicht. Ehelosigkeit ist sein Ideal, wie er selbst sich der Ehe enthält. Stellt er dennoch den Eintritt in die Ehe als allgemeine Regel hin, so geschieht es nur, weil er in ihr einen Schutz vor den Versuchungen zur zuchtlosen Befriedigung des Geschlechtstriebes erkennt. Aber er wünscht, es möchten alle das Charisma der Enthaltsamkeit besitzen, das ihm zu teil geworden ist. Was ihn bewegt, der Ehelosigkeit das Wort zu reden, ist ein zwiefaches. Einmal ist es die Erwägung, dass die Aufgabe, das Leben völlig in den Dienst des Herrn zu stellen, für den in der Ehe Lebenden, wenn auch nicht unmöglich, so doch erschwert ist; sodann der Gedanke, dass das Weltende nahe ist. Daher erscheint es bedenklich, durch Gründung eines eigenen Hausstandes den Zusammenhang mit diesem irdischen Dasein, dem der Untergang in kurzer Frist bevorsteht, zu befestigen.

Die Entscheidung, ob die Tochter sich verheirate oder nicht, legt der Apostel ausschliesslich in die Hand des Vaters. Das Christentum ist nicht mit einem Programm der Socialreform in die Welt getreten; es hat daher auch nicht die freie Selbstentschliessung der Persönlichkeit auf allen Gebieten des socialen Lebens gefordert oder gestattet, sondern hat sich vielmehr an die bestehenden Ordnungen und Sitten angeschlossen. Gewährten diese der Jungfrau nicht das Recht, nach eigenem Ermessen zu entscheiden, ob sie sich verheirate, und wen sie wähle, so sah sich

1) Wir haben Röm 8 19 u. d. f. von unserer Erörterung ausgeschlossen, weil wir hier nicht eine Beziehung auf die Natur zu erkennen vermögen.

der Apostel nicht in der Lage, es ihr zu erstreiten. Offenbar billigte er auch diese Beschränkung der Freiheit der Jungfrau. Es ist das Ergebnis einer sehr lange währenden Entwicklung gewesen, das diese Beschränkung aufgehoben hat. Zuerst musste die persönliche Freiheit auf dem Gebiete des unmittelbar religiös-sittlichen Lebens erobert werden. Das war die Aufgabe, die den Aposteln gestellt war, und die sie gelöst haben. Die weitere Ausgestaltung der persönlichen Freiheit sollte einer Kulturarbeit zufallen, zu welcher doch das Evangelium den massgebenden Impuls gegeben hat und immer geben wird. Und ebenso sind es die Impulse des Evangeliums gewesen, welche dazu geführt haben, dass sich ein Ideal christlichen Ehelebens herausgestaltet hat, das einen reicheren Inhalt hat, als es ihm der Apostel giebt, auf einem viel höheren Niveau liegt, als Paulus demselben zuweist. Doch lässt sich nicht verkennen, dass die Ansätze zu einer tieferen Würdigung der Ehe nicht fehlen, wenn auch zuzugestehen ist, dass der Apostel dieselben nicht entwickelt hat; und auch dies ist festzuhalten, dass er ausdrücklich seine Beurteilung der Frage, ob Ehelichkeit oder Ehelosigkeit vorzuziehen sei, nicht auf seine apostolische Lehrautorität gründet, sondern derselben keinen höheren Wert zuerkennt als dem Urteil eines anderen, mit dem heiligen Geist ausgestatteten Christen. Dagegen ist es nicht seine, sondern des Herrn Autorität, auf Grund deren er fordert, dass eine Ehescheidung unter christlichen Ehegenossen nicht eintrete. Hier ist eine der wenigen Beziehungen, in deren Beurteilung das Christentum sofort social-reformatorisch wirksam geworden ist; freilich nicht in dem Sinne, dass es Ansprüche an die Gemeinde-Ordnung, aber in dem Sinne, dass es Ansprüche an das Gewissen der Christen gestellt hat. Es hat dies gethan, weil hier das unmittelbar ethische und das sociale Leben unauflöslich mit einander verschmolzen. Was aber unbedingt das Gewissen christlicher Ehegenossen bindet, ist da nicht schlechthin verpflichtend, wo ein Glied der Ehe Christ, das andere Heide ist. Wohl soll auch hier der Christ nicht die Ehe lösen, darf vielmehr die Gewissheit haben, dass der heidnische Gatte an der heiligen Weihe Anteil hat, welche dem christlichen Gatten eignet, aber andererseits soll der christliche Gatte, wenn der heidnische Ehegemahl einen solchen Anstoss an dem christlichen Charakter des Ehegenossen giebt, dass er die eheliche Gemeinschaft mit demselben aufhebt, sich nicht ferner an das eheliche Band, das beide Teile verknüpfte, gefesselt erachten.

Die persönliche Sympathie des Apostels für die Ehelosigkeit

hat in den Schriften, die sonst von seinem Geist bestimmt sind, keinen Widerhall gefunden. Der Brief an die Epheser wertet die Ehe als Abbild des innigen Zusammenhanges, der Christus mit seiner Gemeinde verbindet; und die Pastoralbriefe betrachten das Weib nur als Frau und Mutter.

Die Stellung, welche Paulus dem Weibe innerhalb der Ehe und innerhalb der Gemeinde zuweist, entsprach der Sitte und den Anschauungen, die sich innerhalb des israelitischen Volkes wie der griechisch-römischen Welt gebildet hatten. Er tritt der Neigung entgegen, die Gleichberechtigung beider Geschlechter auf dem Gebiete des unmittelbar religiös-sittlichen Lebens auch in socialer Beziehung zur Geltung zu bringen. Das Weib ist zum Gehorsam gegen ihren Mann verpflichtet, diesem allein hat Gott Herrscherwürde verliehen. Um des Mannes willen ist das Weib geschaffen (I Cor 11 9). So ziemt es dem Weibe, in den Gemeindeversammlungen zu schweigen, Fragen über Gegenstände der Heilserkenntnis soll es ausschliesslich an den eigenen Mann richten. Doch rechnet der Apostel mit der Thatsache, dass es ihm nicht gelingen werde, die Forderung des Schweigens der Frauen in den Gemeindeversammlungen durchzusetzen, und zieht sich auf das Gebot zurück, dass die Frauen, wenn sie dort reden, wenigstens mit verhülltem Haupte beten oder weissagen. Noch stärker als Paulus betont der Brief an die Epheser die Unterordnung der Frau unter ihren Mann. Doch ist dem Weibe, worauf die Pastoralbriefe hinweisen, ein eigentümlicher Beruf von Gott angewiesen, dessen treue Erfüllung zu seinem Heile mitwirkt. Neben der Verwaltung des Hauses sind es die Mutterpflichten, ist es die Pflege und Erziehung der Kinder, die ihm zugewiesen ist. Dies führt uns auf die Regelung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern. Diese sollen jenen folgen, aber jene diese nicht tyrannisieren, damit sie nicht die Lebensfreudigkeit verlieren. Eine Forderung, die nicht an die Mütter, sondern an die Väter gerichtet wird, da diese, nicht jene sich leicht zu herrischem Wesen verführen lassen.

Auch die Beziehung zwischen Herren und Sklaven zieht Paulus in den Kreis der Anweisungen, welche das Gebiet des socialen Lebens normieren. Völlig fern liegt ihm der Gedanke, dass der Sklavenstand mit der christlichen Freiheit im Widerspruch stehe. Die Sklaverei ist ihm eine zu Recht bestehende sociale Einrichtung, die als solche zu respektieren ist. Die Freiheit des Christen wird durch dieselbe in keiner Weise aufgehoben; denn sie wurzelt in einer Sphäre, welche von irdischen, zeitlichen Ver-

hältnissen nicht erreicht werden kann. Aber der Apostel fordert, dass der Herr im Sklaven den Bruder achte, und dass der Sklave seinem Herrn in Willigkeit diene. So wirkt er dahin, dass ein neuer Geist in dies Verhältnis eintrete, und bereitet so die Zeit vor, in der die Sklaverei als unwürdig der christlichen Gesellschaft aufgelöst werden sollte.

Achtzehntes Kapitel.

Die sittliche Vollendung.

Wir haben nur noch einen Bestandteil der sittlichen Gesamtanschauung des Apostels in Betracht zu ziehen, die sittliche Vollendung. Die Eschatologie als ein Ganzes liegt ausserhalb des Gebiets unserer Darstellung, nur die ethischen Beziehungen derselben sind Gegenstand unseres Interesses.

Hier zeigt sich uns nun ein zwiefacher Gesichtspunkt, unter dem Paulus den Weg der Vollendung schaut. Derselbe ist ihm einmal der Weg des Strebens, der eigenen Bemühung, der eigenen That. Der Apostel beurteilt sich als einen Kämpfer, der alles daran setzt, um den unvergänglichen Kranz zu gewinnen, der Selbstverleugnung übt, um das Ziel zu erreichen (I Cor 9 24–27). Er weiss, dass er noch nicht die Höhe der Vollendung erreicht hat, noch nicht am Ziele steht, aber mit voller Energie wendet er sich demselben zu; nicht befriedigt von der sittlichen Stufe, auf die er sich erhoben hat, steigt er zu einer höheren empor (Phil 3 12–14). So erscheint ihm das sittliche Leben als ein stetes Streben, das innerhalb der Grenzen des irdischen Daseins nicht zum Abschluss kommt. Aber dasselbe betrachtet er auch als eine Entwicklung, die mit innerer Notwendigkeit sich vollzieht, gleichsam als einen organischen Prozess, der, einmal eingeleitet, wenn er nicht durch einen Fall aufgehoben wird, durch die Wirksamkeit der in ihm thätigen Kräfte die Zwecke erfüllt, welche ihn bestimmen. Der Christ, welcher auf den Geist säet, d. h. den heiligen Geist auf sich wirken lässt, seinen Antrieben folgt, erntet vom Geiste ewiges Leben, in ihm reift als Frucht ewiges Leben (Gal 6 8). Indem er sich in den Dienst Gottes stellt, bildet sich in ihm eine sittliche Qualität, die sich zum ἁγιασμὸς ausgestaltet und zum Endergebnis ewiges Leben hat, ohne dass diese Qualität damit aufgehört hätte, ein Gnadengeschenk Gottes zu sein; denn es ist die Gnade Gottes, welche diesen ethischen Prozess einleitet, fortführt und zum Ab-

schluss bringt (Röm 6 22 23). Dieser Prozess vollzieht sich nun so, dass die Christen, stetig hinblickend auf die Herrlichkeit des vollendeten Herrn, dem schlechthin geistige Qualität eignet, von demselben, eben weil er als Geist wirksame, sich selbst mitteilende Persönlichkeit ist, von Stufe zu Stufe erhoben werden zur Ähnlichkeit mit ihm selbst (II Cor 3 18). So erfährt der innere Mensch eine fortschreitende Erneuerung, während der äussere Mensch aufgerieben wird (II Cor 4 16). Dieser stetig sich steigernde Besitz der Herrlichkeit, die in der Gotteskindschaft begründet ist, schliesst doch nicht aus, dass sich die Christen nach einem Zustande sehnen, in welchem ihnen der Vollgenuss der Gotteskindschaft zu teil wird. Gegenwärtig bezeugt sich ihnen dieselbe in der schlechthin geistigen Sphäre, aber ihre sinnliche Existenz ist eine Daseinsweise, die in dem Druck der Trübsal, den sie ausübt, in den Versuchungen, die mit ihr verbunden sind, der Daseinsweise widerspricht, die sie als Kinder Gottes ihrer geistigen Natur nach innehaben. So sehnen sie sich nach des Leibes Erlösung, nach Aufhebung der Disharmonie zwischen geistiger und leiblicher Gestaltung ihres Lebens; nach der Harmonie, in der sie die volle Verwirklichung der Gotteskindschaft in sich erfahren (Röm 8 23 30). Im Vergleich zu diesem Zukunftszustand, dessen Kommen Gegenstand zuversichtlicher Hoffnung ist, bezeichnet Paulus den gegenwärtigen Heilsbestand als einen Besitz, den die Christen als einen verborgenen innehaben. Die wesentlichen Zielpunkte ihres Strebens liegen nicht in dieser sichtbaren, sondern in der unsichtbaren Welt. Die idealen, ethischen Güter, um die sie werben, sind in der Persönlichkeit des verklärten Heilandes beschlossen. Sie besitzen dieselben, indem sie mit Christus in inniger Glaubensgemeinschaft stehen. Aber noch ist diese sichtbare Welt nicht Herrschaftsgebiet Christi geworden. So erfüllen das Bewusstsein der Christen entgegengesetzte Stimmungen und Bestrebungen. Auf der einen Seite sind sie in diese sichtbare Welt hineingestellt, in welcher sie sich in Berufstreue, im Gehorsam gegen die von Gott gestifteten Ordnungen, in Heiligung des Wandels bewähren sollen, in eine Welt, der sie doch innerlich fremd gegenüberstehen; auf der anderen Seite gehören sie einer himmlischen Welt an, die doch ihre Kräfte nur den Gläubigen mitteilt, nur durch den Glauben wahrgenommen und ergriffen wird. So ist ihr inneres Leben ein in der Gemeinschaft mit Christus verborgenes. Erst wenn Christus aus der Verborgenheit, in welcher er gegenwärtig waltet, hervorgetreten sein wird, dann wird auch das innere Leben der Christen

eine ihm entsprechende äussere Erscheinung erfahren, die ζωή, die ihnen eignet, zur δόξα werden (Col 3 3 4). Diesem Wendepunkt ihres Zustandes reifen sie durch innere Entwicklung, durch stetiges Wachstum entgegen, welches durch die Erkenntnis Gottes bedingt ist (Col 1 10).

Die Vollendung des ethischen Lebens bezieht sich aber nicht bloss auf den einzelnen Christen, sondern auch auf die ganze Gemeinde. Auch sie ist in einem von Gott gewirkten Wachstum begriffen Col 2 19, sie gestaltet sich zum Leibe Christi (Eph 4 4 12 16), zu einem heiligen Tempel (Eph 2 21). Aber der Blick des Apostels ist nicht nur auf die Gemeinde Christi gerichtet, die, wie eine heilige Insel im Meere einer ungläubigen Welt, von seinen Sturmfluten umtost, erscheint, sondern auf die ganze Menschheit, die in das Reich Christi aufgenommen werden soll. Mag sie sich gegen dasselbe erheben, mögen schwere Gerichte über sie ergehen, schliesslich wird ihr Widerstand gegen die Herrschaft Gottes gebrochen werden. Ein tiefes Sehnen, ihr unbewusst, führt sie dem Heil entgegen (Röm 8 19–23); Gott hat alle der Gewalt des Ungehorsams preisgegeben, um sich aller erbarmen zu können (Röm 11 32). So wird es das Ende der Wege Gottes sein, dass er alle Feinde überwindet und alles in allen ist (I Cor 15 26 28), dass jede Zunge bekennt, dass Jesus Christus der Herr ist (Phil 2 11). Paulus „sah die Majestät eines Gottes vor sich, der sich in seiner Schöpfung, der Schöpfung einer freiheitlichen Welt, auch in keinem Punkte verrechnet; er sah im Geiste ein Gottesreich der Vollendung, das um keine Seele ärmer geworden, als es in seiner ursprünglichen Anlage gesetzt war; ein ewiges Gotteshaus, seiner ursprünglichen Idee entsprechend ohne Lücken und Trümmer.“[1])

Neunzehntes Kapitel.

Rückblick.

Wie für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, so ist auch für die ethische Betrachtung seitens des Apostels Paulus die ihm durch die Erscheinung des Auferstandenen gewordene Gewissheit, dass Jesus der Christ ist, die Grundlage geworden. Dies freilich nur im Zusammenhang mit dem Bilde Jesu, wie es im Bewusstsein der Gemeinde lebte, wie es treue Überlieferung der Apostel zeichnete. Paulus hatte es erfahren,

1) Beyschlag, Neutestamentliche Theologie. Zweiter Band. Halle. 1892. S. 277.

dass Jesus, der das Gesetz so erfüllte, dass er es zugleich aufhob, damit den Willen Gottes ausführte; dass der Tod des Verbrechers, den er gelitten hatte, im Sinne Gottes ein sühnender Tod war, der das Ende der Gesetzesökonomie bedeutete. So wurde seine Ethik eine Ethik der Freiheit. Der Freiheit, nicht der Willkür. Das Gesetz des Buchstabens hatte seine verbindliche Kraft verloren, das Gesetz des Geistes aber seine Herrschaft begonnen. Diese Herrschaft des Geistes ist aber für den Apostel identisch mit der Herrschaft Christi. Wie in der Gemeinde, so waltet der erhöhte Christus auch in jedem einzelnen Christen als das ethisch belebende Prinzip.

Es ist für die ethische Betrachtung des Apostels charakteristisch, dass ihm Jesus beides zugleich ist, Persönlichkeit und Prinzip. Diese Betrachtungsweise ist völlig unerklärlich, wenn wir davon ausgehen, dass Paulus von den Voraussetzungen des jüdischen Messiasgedankens oder nach den Überlieferungen, die in den synoptischen Evangelien ihre schriftliche Fixierung empfangen haben, sein Christusbild konstruierte. Auch gewährte weder die jüdische Apokalyptik noch die Alexandrinische Religionsphilosophie die Elemente, welche die Verschmelzung des Begriffs der das ethische Leben der Menschheit erneuernden Idee und des Begriffs des persönlichen Messias ermöglichten. Die Genesis dieser Verschmelzung ist aber dann erklärt, wenn wir voraussetzen dürfen, dass die Selbstzeugnisse Jesu, welche später im vierten Evangelium schriftlich fixiert wurden, schon vorher in der christlichen Gemeinde überliefert wurden. Für den, welcher den geschichtlichen Charakter dieses Evangeliums in Abrede stellt, ist diese Voraussetzung selbstverständlich unannehmbar, aber für den, welcher denselben behauptet, unbestreitbar. Hat Jesus mehrfach in dem Sinne über sich selbst Zeugnis abgelegt, wie uns dies Johannes überliefert, ist dieser Bericht, wieviel auch die schriftstellerische Produktion des Johannes hinzugefügt oder geändert haben mag, im wesentlichen zutreffend, so muss auch vorausgesetzt werden, dass solche Selbstzeugnisse Jesu in der christlichen Gemeinde verbreitet wurden. Man kann sich doch unmöglich denken, dass Johannes Jahrzehnte lang jene Selbstzeugnisse seines Meisters, welche seine Seele bewegten, schlechthin werde geheim gehalten haben. Man kann dies auch nicht von den anderen Aposteln voraussetzen. Gewiss ist es vollkommen zu begreifen, dass jene Worte Jesu, in welchen er das Vollbewusstsein seiner Gemeinschaft mit dem Vater, seiner heilsgeschichtlichen Würde,

seiner bleibenden Verbindung mit seiner Gemeinde bezeugte, jene Worte, in denen er gleichsam die Wurzeln seiner Persönlichkeit blosslegte, jene Worte, welche die Höhepunkte seiner Selbstbezeugung bildeten, von den Aposteln nur in ahnendem Verständnis angeeignet wurden und hinter der Reichspredigt, hinter den Gnomen und Gleichnissen zurücktraten, die sich leichter der Erkenntnis erschlossen, fester im Gedächtnisse hafteten. Aber dass sie völlig von der Verkündigung wären ausgeschlossen worden, ist undenkbar. Wer den wesentlich geschichtlichen Charakter der Reden Jesu im vierten Evangelium behauptet, kann dies nicht voraussetzen. Dann haben wir aber auch die Quelle gefunden, aus welcher Paulus schöpfte, als er das Christusbild zeichnete, welches für seine religiös-sittliche Gesamtanschauung massgebend wurde. Wir dürfen überhaupt nicht annehmen, dass das Christusbild des Apostels das Ergebnis einer freien Konstruktion war. Seine Erkenntnis des Herrn hat er, insoweit es sich um sein Thun, seine Worte, sein Geschick handelte, von der Gemeinde, von den Aposteln empfangen. Die Erscheinung des Auferstandenen hat ihn zum Glauben geführt; aber, welche geschichtliche Wirksamkeit Jesus ausgeübt hatte, konnte sie ihn nicht lehren. Hier war er auf die Gemeinde gewiesen. Es fragt sich nun, ob die hier empfangenen Mitteilungen ihn nur befähigten, Christus κατὰ σάρκα zu erkennen 2 Cor 5 16. Dies muss in Abrede gestellt werden. Ihm wurde beides dargeboten. Er hat ein Bild der Bedingungen gesehen, unter denen Jesu Erdenleben verlief, der Schranken, an die es gebunden, der Kämpfe, in die es hineingestellt wurde. Aber die Überlieferung bot ihm mehr, sie zeigte ihm zugleich Jesus als das Urbild vollkommenen Liebesgehorsams, als die Persönlichkeit, welche alle Forderungen des Gesetzes verwirklichte Röm 5 6–19 Phil 2 8. Dies Erkennen gewährte ihm die Überlieferung der Gemeinde, und dies war nicht ein γινώσκειν κατὰ σάρκα. Hatte Paulus noch anfänglich auch auf die äusseren Bedingungen des Erdenlebens Jesu Gewicht gelegt, auf den Davidischen Ursprung, die Wunder, die er vollbracht, so verloren doch je länger desto mehr diese Momente für ihn ihre Bedeutung. Er betrachtete nun das Leben des Herrn ausschliesslich unter dem Gesichtspunkt der sich darin verwirklichenden Idee eines Liebesgehorsams, der sich im Tode vollendet. Es ist nicht so, dass für Paulus jede Wertschätzung des Erdenlebens Jesu ein γινώσκειν κατὰ σάρκα bedeutete, und das κατὰ πνεῦμα Erkennen den Auferstandenen zum Gegenstand hätte. Dies beweist 2 Cor 5 17.

Auch für die Christen in ihrem Erdenleben gilt es: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά.* Sie sind in ihrem Erdenleben durch ihr Sein in Christus eine *καινὴ κτίσις* geworden. Dass Paulus gelernt hatte, wenn wir abstrakt sprechen dürfen, das Leben Jesu schlechthin unter der ethischen Kategorie anzuschauen, das war für ihn das Ende eines *γινώσκειν κατὰ σάρκα* geworden. So beurteilte er Jesus als Geist. Das ist freilich zuzugestehen, dass Paulus Jesus als Geistwesen vor allem als den Erhöhten betrachtete, für den ja alle Bedingungen, an welche sein Erdenleben gebunden war, wegfielen. Aber er verknüpft immer die Hoheit der Verherrlichung mit dem Gehorsam der Selbsterniedrigung. Jene ist der Lohn für diesen Phil 2 8–11. Es führt ein innerer Zusammenhang vom Diesseits zum Jenseits. Die verschiedene Betrachtungsweise des Erdenlebens Jesu durch Paulus findet eine Analogie in der Beurteilung, der er das Gesetz unterzieht. Er hebt das Gesetz des Buchstabens auf und richtet das Gesetz des Geistes auf.

Hätte nun Paulus den erhöhten Jesus als vollendeten Geist erkannt, so ergab sich doch daraus nicht mit Notwendigkeit, dass er als solcher auch innerlich wirksames Prinzip des Lebens der Christenheit und ihrer einzelnen Glieder sei, dass er nun *ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* (Röm 1 4) hier walte. Es war nur die Qualität seines Seins, aber nicht der Umfang seines Wirkens bestimmt. Dass der *δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* (1 Cor 15 45 47) das ganze Innenleben seiner Gemeinde durch persönliche Einwohnung leiten werde, war damit nicht gegeben. Dies ist aber ein Grundgedanke der im vierten Evangelium überlieferten Reden Jesu. Waren nun die hier ausgesprochenen Gedanken vor ihrer Fixierung durch Johannes schon vorher Gegenstand der Gemeinde-Überlieferung geworden, jene Gedanken, in denen sich Jesus, sich über die Schranken der Gegenwart erhebend, als persönliches Prinzip seiner Gemeinde bezeugt hatte, dann war für Paulus der Weg gebahnt, der zu der Christuserkenntnis führte, der wir in seinen Schriften begegnen. Nur so konnte sie gewonnen werden. Als individuelle Persönlichkeit war Jesus dem Apostel erschienen, nur als solche hatte er sich in den Worten, welche später die synoptischen Evangelien überlieferten, bezeugt, wenn auch als König des Gottesreichs, woraus konnte Paulus die Gewissheit schöpfen, dass derselbe Jesus das geistige Prinzip des Gottesreichs sei? Der *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* ist kein Prinzip. Der Logosbegriff Philos ist nicht von Paulus verwendet. Auf die mittlerischen Hypostasen alttestamentlicher und jüdischer

Theologie rekurriert er selten.[1]) Und hier bedarf es der Erklärung, worin Paulus die Berechtigung zur Verwendung dieses Theologumenons fand. Auf Reflexionen, auf Schlussfolgerungen dürfen wir uns nicht beziehen. So tief gewurzelte Überzeugungen wie die Christuserkenntnis des Apostels es war, sind nie das Ergebnis logischer Operationen. Dass ihm Jesus beides war, Prinzip und Persönlichkeit, dass er bei der Beurteilung Jesu als Prinzips der Gemeinde nie aufhört, in ihm eine individuelle Persönlichkeit zu erkennen, nach deren Gemeinschaft er sich in inniger Liebe sehnt (Phil 1 23), das ist eine Thatsache, die nur dann verstanden wird, wenn wir voraussetzen dürfen, dass in dem Bilde Jesu, welches die apostolische Verkündigung zeichnete, Züge enthalten waren, welche Jesus als Prinzip der Gemeinde charakterisierten. — Dies Bewusstsein nun, dass Christus als das ethische Prinzip in der Gemeinde waltet, verleiht der Betrachtung des sittlichen Lebens der Christen seitens des Apostels das Gefühl der innern Freiheit. Der bleibende Gehalt des göttlichen Gesetzes deckt sich mit den Forderungen Christi. Der Geist Gottes ist der Geist Christi. Der Christ erfüllt das Gesetz Gottes als ἔννομος Χριστοῦ (I Cor 9 21).

Aber noch in einer anderen Beziehung ist die Ethik des Apostels eine Ethik der Freiheit. Er giebt die Losung aus: πάντα μοι ἔξεστιν I Cor 6 12. Der Christ ist in seinem Handeln schlechthin nur durch die Gesetze der heiligen Liebe und der Selbsterziehung in der Heiligung verpflichtet; nur, was ihnen widerspricht, ist ihm verboten. Alle Genüsse, die nicht den Charakter der Sünde tragen, sind ihm gestattet, aber die Liebe kann nötigen, auf sie zu verzichten, und immer ist der Christ ein Herr, nie ein Knecht seines Begehrens. Er bewahrt auch geniessend seine Freiheit. Er behauptet dieselbe in allem, was ihm widerfährt. In Lust und Leid, in Fülle und in Entbehren steht er auf der Höhe, nicht fortgerissen zum Verzagen, nicht verführt zu weltseligem Übermut (Phil 4 12). Und doch ist diese Selbstbehauptung der Freiheit weit entfernt von Apathie, Ataraxie. Heiliger Zorn gegen Sünde und den Grund des Evangeliums zerstörende Irrlehre erfüllt das Gemüt des Apostels und äussert sich in herbsten Worten (Gal 5 12). Sein Herz ist sorgenschwer, alle Gefahren, welche seine Gemeinde bedrohen, bewegen ihn auf das tiefste (II Cor 11 28 29). Von allen Christen fordert er Erweisung der σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ Col 3 12. Mit den Frohen sollen sie fröhlich sein, mit den Weinenden weinen Röm 12 15. Ihre Arbeit für

1) Vgl. I Cor 10 4.

den Herrn soll von einem in Begeisterung glühenden Eifer getragen sein Röm 12 8. Selbst den Enthusiasmus der Begeisterung will er nicht unterdrückt wissen, wenn er ihm auch Schranken zieht, seiner Überschätzung wehrt und zu nüchterner Prüfung enthusiastischer Reden auffordert I Cor 14 I Thess 5 19–21. Er will den Enthusiasmus vor Ausartung schützen. Der Prophet soll sich nicht von den Impulsen der Begeisterung fortreissen lassen, sondern ihnen gebieten (I Cor 14 32).

Die Gedanken des Apostels über den Gegensatz von *πνεῦμα* und *σὰρξ* haben ihm den Vorwurf des Dualismus eingetragen. Solche Schlagworte sind nicht empfehlenswert. Sie sind so umfassend, dass sie Wahres und Falsches in sich schliessen. Gewiss war Paulus ethischer Dualist; aber ist es nicht jeder Christ, jeder ethisch ernst gerichtete Denker? Das Menschenleben verläuft im Gegensatz von Natur und Geist. Die Beherrschung der Natur durch den Geist ist die sittliche Aufgabe. Das Naturleben ist an sich nach göttlicher Ordnung selbstisch gerichtet, im Geiste wurzeln die idealen, ethischen, altruistischen wie die religiösen Strebungen. Das Naturleben, die selbstische Begierde, die sich der Leitung durch den Geist entzieht, wird zum Leben der Sünde. Die Sünde ist die Herrschaft der Begierde. Aus dem Fleische aufsteigend, zieht sie, nicht gehemmt, auch das Geistesleben in ihr Herrschaftsgebiet. Die christliche Ethik, so auch die Ethik des Apostels Paulus, ja noch mehr jede Ethik ist in diesem Sinne dualistisch. Wo alles Natur ist, wird die Ethik zu anthropologischer Physik. Aber freilich, die dualistische Ethik kann auch eine irrtümliche sein, ethischer Dualismus ein Fehler. Wird das menschliche Naturleben als solches unter die Kategorie der Sünde gestellt, erscheint jeder von dort ausgehende Impuls als sündig, wird daher die Forderung der Askese gestellt, wird das natürliche Leben als undurchdringbar von ethischen Strebungen beurteilt, dann waltet ein tadelnswerter Dualismus. Aber von diesem ist das Christentum, ist der Apostel Paulus frei. Auch Christus ist nach Paulus voll und ganz in die Gemeinschaft des *σὰρξ* eingetreten Röm 1 3 Col 1 22, und wenn von ihm Röm 8 3 ausgesagt wird, dass er *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* erschienen sei, so soll damit nicht etwa auf einen doketischen Charakter seiner *σὰρξ* hingewiesen werden, sondern darauf, dass sich seine *σὰρξ* dadurch von der *σὰρξ* der sündigen Menschheit unterschied, dass ihr die sündige Zuständlichkeit fehlte.[1]) Da die Sünde nicht

1) Vgl. Meyer-Weiss zu dieser Stelle.

eine untilgbare Wesensbestimmtheit der σὰρξ bildet, so kann und soll diese auch der Herrschaft der Sünde kraft des Geistes Christi entzogen werden Röm 6 13 19. Und wenn Paulus der Verwandlung gedenkt, welche sich an den Christen vollziehen wird, welche die Wiederkunft Christi als Erdenbürger erfahren, so kommt ihm die σὰρξ nur als θνητόν, φθαρτὸν in Betracht, welche die ἀφθαρσία, ἀθανασία empfängt. Er kann von ihrem sündigen Charakter absehen, den er sich vielleicht bei diesen Persönlichkeiten als auf ein Minimum reduziert denkt I Cor 15 51–54.

So ist Paulus ein Gegner der Askese, die dem Leibe nicht die ihm gebührende Ehre giebt Col 2 16 18 23 Röm 13 14. Er betrachtet die Ehe als die im allgemeinen giltige Ordnung, fordert die geschlechtliche Gemeinschaft in derselben. Eine Suspension der letzteren im Interesse der Pflege des Gebetslebens verlangt er nicht, sondern gestattet sie nur, wenn sie dem Wunsche beider Ehegatten entspringt. Nicht der Geschlechtstrieb ist ihm ἀκρασία, sondern er setzt nur eine solche in der Corinthischen Gemeinde voraus. Er fürchtet, dass, wenn jener nicht in der Ehe Befriedigung findet, die Corinther wegen der ihnen eigenen Akrasie zur πορνεία verleitet werden. Zieht er die Ehelosigkeit der Ehelichkeit vor, so doch nicht, weil er den geschlechtlichen Umgang für unrein erachtet, sondern, weil er von dem ehelichen Leben ein geteiltes Herz, eine Hinderung der völligen Hingabe an den Herrn fürchtet I Cor 7 2 5 9 32–34.

Der römisch-griechischen Kulturwelt steht Paulus allerdings kühl gegenüber. Erkennt er in der Staatsgewalt eine göttliche Ordnung, so suchen wir doch vergeblich nach einer Äusserung lebhafter patriotischer Gefühle. Aber eine solche dürfen wir auch nicht erwarten. Paulus ist Jude. Sein Herz schlägt für Israel, aber nicht für die heidnische Weltmonarchie, die eine Nationenvielheit in sich schloss, in der, abgesehen von den Italikern, jede einzelne bei aller Wertschätzung der Vorteile, die Rom gewährte, doch schwerlich warme Empfindungen für den Gesamtstaat hegen mochte. Die griechisch-römische Litteratur ist Paulus fremd geblieben. Das Citat aus Menander I Cor 15 33 wird sprichwörtlichen Charakter gehabt haben. Dasselbe wird vom Citat aus Epimenides Tit 1 12 gelten. Und auch das Citat aus Aratus Akt 17 28 kann weitere Verbreitung gefunden haben, so dass es nicht die Kenntnis der Quelle selbst seitens des Apostels fordert. Sein Bildungsgang hatte ihn auf die alttestamentliche Schrift und die jüdische Litteratur geführt, hier war er vertraut; Schriften heidnischen Ursprungs, erfüllt von heidnischem Geist, konnten ihn

nicht anziehen. Ebensowenig konnte er einer Kunst Sympathieen entgegenbringen, die in der Herstellung von Götterstatuen und Tempelbauten ihre höchsten Triumphe feierte. Die objektive Beurteilung der klassischen Dichtung und Kunst, die uns eigen ist, konnte nicht in einer Zeit, in welcher die Götter für das Bewusstsein Realität hatten, von denen erwartet werden, welche gegen diese Götter zu Felde zogen.

Doch ist es charakteristisch für den weiten und freien Standpunkt des Apostels, dass er den gesellschaftlichen Umgang der Christen mit den Heiden keineswegs verbietet, es als durchaus zulässig ansieht, dass der Christ der Einladung eines Heiden zu einer Mahlzeit Folge leistet I Cor 10 27. Ja nicht einmal den Umgang von Christen mit lasterhaften Heiden will Paulus schlechthin untersagen, weil ohnedem ihre Existenzbedingungen in dieser Welt aufgehoben würden I Cor 5 10. Und in den eingehenden Erörterungen über die Ehe I Cor 7 suchen wir vergeblich nach einer Anweisung, welche das Eingehen einer Ehe zwischen einem Christen und einem Heiden als unstatthaft beurteilte.

Die Wertschätzung der Arbeit seitens des Apostels ist keine vollständige. Er schätzt sie, weil sie selbständig macht, davon zurückhält, jemandem zur Last zu fallen II Thess 3 8–12, weil sie befähigt, Wohlthätigkeit zu üben I Cor 16 2 Eph 4 28. Dass die Arbeit Mittel zur Weltherrschaft ist, zu welcher Gott die Menschen berufen hat (I Mos 1 26 28), musste ausserhalb der Betrachtung des Apostels liegen bleiben, da er das Ende des irdischen Weltlaufs in nächster Nähe erwartete. Aber es war nicht das allein, was ihn von einer solchen Beurteilung der Arbeit zurückhielt. Er würdigt das sittliche Leben als eine Qualität der Gesinnung, als eine Summe von Tugenden und Pflichterfüllungen. Wenigstens ist dies der überwiegende Gesichtspunkt, von dem er ausgeht. Daher ist seine Ethik Tugendlehre und Pflichtenlehre, kaum Güterlehre. Die Beurteilung der Arbeit als Mittel der Weltherrschaft übt aber unmittelbar keinen heiligenden Einfluss auf den Arbeitenden aus; noch mehr, wenn die Liebesgesinnung fehlt, welche die eigene Arbeit als einen Beitrag zur Gesamtarbeit der Menschheit beurteilt, ist diese Betrachtungsweise nicht ohne sittliche Gefahren. So musste sie schon deshalb aus dem Gedankenkreise des Apostels ausscheiden, wenn sie demselben nahe getreten war.

Das öffentliche Leben liegt Paulus fern; er steht ihm nicht feindlich, aber auch nicht innerlich teilnehmend gegenüber. Aber er hat einen Ersatz gefunden. Seine Ethik ist nicht bloss Indivi-

dual-Ethik, sie ist auch eine sociale. Die Erdenwelt vergeht, die Weltgeschichte erreicht bald ihr Ziel. Aber die Gemeinde Jesu Christi bleibt. Sie ist der Leib des Herrn. Wenn die Welt zu Grunde geht, werden die Kinder Gottes verherrlicht. So wendet sich des Apostels volles Interesse der Gemeinde zu. Sie ist ihrem Wesen, ihrem Begriff nach, ein idealer, ethischer Organismus. Hier waltet ein Geist, hier stehen alle Leistungen im Dienste eines Herrn, hier ist derselbe Gott das wirksame Prinzip in allem Handeln. Und, was hier vom Einzelnen gethan wird, will dem Interesse des Ganzen dienen. Hier verfolgt jeder die Zwecke des Ganzen. Keiner ist entbehrlich, jeder fördert gemäss eigentümlicher Begabung die Gemeinschaft. Eine innere Sympathie vereinigt alle Glieder (I Cor 12). Das Thun des einen ist ein Dienst im Interesse des andern und des Ganzen. So empfängt die Arbeit eine neue Bedeutung. Sie wird zur Erweisung der dienenden Liebe. Die Gemeinde ist die Offenbarungsstätte der Liebe. Dieser Gemeinde hat Paulus die himmlische Zukunft zuerkannt. Er ahnte nicht, dass ihr auch die irdische Zukunft gehören solle. Und doch war dies der Wille Gottes. Sie sollte der Ausgangspunkt eines neuen Abschnittes der Weltgeschichte werden, der Anfang einer neuen Menschheit. Dass sie dies ist, wenn ihr auch nur eine kurze Erdenfrist bevorsteht, weiss auch der Apostel. Er weist darauf hin, dass sich in der Gemeinde nicht nur die Kräfte der heiligen Liebe, sondern auch die Kräfte der Erkenntnis, die Keime einer neuen Wissenschaft, die Keime einer neuen Kunst entfalten. Er sieht eine Gnosis II Cor 2 14 4 6 Phil 3 8 Röm 11 33 15 14 I Cor 1 5 12 8 entstehen, welche in der Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Christus ihren Mittelpunkt findet, er hört auch die Stimme heiligen Gesanges Col 3 16 I Cor 14 26 laut werden. In der Gemeinde erkennt er einen Mikrokosmus ethischer Kräfte, welche das ganze Leben umgestalten. Beziehen sich alle Bethätigungen desselben unmittelbar auf das religiöse Gebiet, so sind es doch eben alle Kräfte, die angeregt werden. Es entsteht eine neue Menschheit, von den stärksten religiösen Motiven erfüllt. Was nicht unmittelbar von diesen erfasst werden kann, erscheint minderwertig. Aber die Zeit sollte kommen, wo diese religiösen Motive die Welt umspannten, alles aneigneten, was von ihnen ergriffen werden konnte. Sollten sie aber diese Macht gewinnen, so mussten sie zuerst auf ein kleines Gebiet beschränkt werden. Nur so konnten sie die Intensivität erlangen, die es ihnen ermöglichte, ohne ihre Kraft einzubüssen, auch extensiv ihre alles umfassende Macht kundzuthun.

Viertes Buch.

Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte.
Die Johanneischen Schriften.
Der Brief des Judas. Der zweite Brief des Petrus. Schlusswort.

Erstes Kapitel.

Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte.

Wenn wir darauf verzichteten, die ethische Eigenart der Verfasser der drei ersten Evangelien zu charakterisieren, so würde dies vielleicht nicht als eine störende Lücke in der Gesamtdarstellung empfunden werden. Dies würde dann allerdings der Fall sein, wenn jeder der Evangelisten eine durchgreifende, die Wahl des Stoffs schlechthin bestimmende Tendenz verfolgte. Aber eben dies ist nicht nachweisbar. Kann nicht geleugnet werden, dass jeder der Evangelisten eine eigentümliche Auffassung des Lebenswerks Jesu vertritt, so ist doch diese Auffassung weder schlechthin massgebend für die Auswahl und Anordnung des Stoffs gewesen, noch ist durch sie der Stoff vergewaltigt worden. Die Evangelisten erfinden nicht Ereignisse und Worte Jesu, um durch sie ihre Auffassung zu bestätigen, noch lassen sie fort, was derselben widerspricht. Sie wollen zuverlässige Geschichte schreiben, sie schöpfen aus der Überlieferung und aus schriftlichen Quellen. Sie sind nicht Tendenzschriftsteller. Sie verknüpfen ihre individuelle Anschauung mit der geschichtlichen Darstellung; unwillkürlich wird jene auch mehrfach diese beeinflusst haben, aber von einer bewussten tendenziösen Geschichtsschreibung sind sie weit entfernt. Sie verwenden Quellen, die entgegengesetzte Färbung zeigen. Der Charakter derselben stimmt nicht immer mit der Grundauffassung des Evangelisten überein, doch nimmt er Bestandteile derselben auf, ohne sie zu verändern. Daher die grosse Gefahr, dass als Eigenart des Evangelisten bezeichnet wird, was doch nur Eigenart einer von ihm benutzten Quelle ist. Noch grösser ist eine andere Gefahr. Jeder Theologe hat sich auf Grund des Eindrucks, den er durch Vermittlung der Evangelien empfangen hat, ein Bild Jesu gezeichnet. Dies Bild ist ein mitwirkender Faktor, wenn es sich um die Aufgabe handelt, festzustellen, ob ein uns in den Evangelien berichteter Vorgang oder ein uns hier überliefertes Wort geschichtlichen Charakter habe oder nicht. Dies Bild bestimmt unwillkürlich unser Urteil. Dem einen erscheint ungeschichtlich,

unmöglich, was der andere als unzweifelhaft oder doch als wahrscheinlich geschichtlich ansieht. Daher wird jener auf Rechnung des Evangelisten oder seiner Quelle stellen, was dieser als Wort oder That Jesu beurteilt.

Wenn wir doch den Versuch wagen, die ethische Eigenart der Verfasser der synoptischen Evangelien zu charakterisieren, so unternehmen wir denselben nur innerhalb der engen Grenzen, welche das Gebiet umspannen, auf welchem sichere Ergebnisse gewonnen werden können.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass der erste Evangelist, welcher die Logia des Matthäus, die ihm in griechischer Übersetzung vorlagen, in seine Darstellung aufgenommen und bearbeitet hat, überall die Absicht verfolgt, zu zeigen, dass Jesus der verheissene Messias ist, dass sich in ihm alle Weissagungen der Propheten erfüllen. Der Zusammenhang des Alten und Neuen Bundes wird eng geknüpft. Daher war es dem Evangelisten wertvoll, in den ihm zugänglichen Handschriften der Logia ein Wort Jesu zu finden, das die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes bis in seine geringsten Einzelheiten behauptete. Es ist das Wort, das wir Mt 5 18 19 finden. Wir haben zu zeigen versucht, dass es nicht von Jesus stammt. Aber in den Logia wird es gestanden haben. Wir können uns sehr wohl vorstellen, wie dies möglich war. Einzelne Abschnitte der Logia wurden in den gottesdienstlichen Versammlungen griechisch redender Christen aus der aramäischen Sprache in die griechische übersetzt.[1]) Daran schloss sich Auslegung und Anwendung. Aus diesen mündlichen Übersetzungen entstand die schriftliche Übersetzung, die unserem Evangelisten vorlag. Dass nun in eine Handschrift der letzteren auch eine Glosse übergehen konnte, ein Reflex der Auslegung, die dem Vortrag der Übersetzung gefolgt war, wird sich nicht bestreiten lassen. Und so wird auch der Zusatz 5 18 19 aus einer Auslegung stammen, welche das Wort des Herrn 5 17 *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας. οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι* in irrtümlichem Verständnis weiter ausführte.[2])

---

1) Zahn, Einleitung in das Neue Testament. Bd. II. Leipzig 1899. S. 256 u. d. f.

2) Auf die Möglichkeit einer Glosse weist auch Thoma (Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des Neuen Testaments. Haarlem 1879. S. 274) hin. Und sehr richtig sagt Schmiedel (Die Gütergemeinschaft der ältesten Christenheit. Protest. Monatshefte, 2. Jahrgang 1898. Heft 10. S. 372): „Mit dem Eindringen solcher Glossen, das — auf ganz

Aus einer solchen Glosse möchten wir auch 23 3 ableiten. Sie fand sich in der dem Evangelisten vorliegenden Handschrift der Logia, und er nahm daher das Wort auf, obwohl er 15 3–15 die Worte des Herrn mitteilt, die das Gegenteil aussagen. Dort hören wir die Aufforderung, alles zu beobachten und zu thun, was die Pharisäer lehren; hier warnt Jesus vor der Befolgung ihrer Vorschriften, warnt davor, sich ihrer Wegweisung anzuvertrauen.

Es wird auch zweifelhaft bleiben müssen, ob der Evangelist absichtsvoll handelte, als er von der Aufnahme des Worts *τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον* (Mc 2 27) absah. Dies erklärt sich ausreichend daraus, dass dieser Spruch wahrscheinlich nicht in den Logia stand, und der Evangelist nur den Sabbatsspruch überliefern wollte, der hier aufgezeichnet war. War doch der in diesem Spruch bezeugte Gedanke keineswegs ein der jüdischen Theologie schlechthin fremder, wie die im Talmud auf Rabbi Jonathan ben Joseph und im Midrasch auf Rabbi Simeon ben Menasia zurückgeführte Gnome: Euch ist der Sabbat, nicht ihr seid dem Sabbat gegeben[1]), beweist. Dass Mt 24 20 kein authentisches Wort Jesu ist, kann keinem Zweifel unterliegen; ob es in den Logia gestanden hat oder ein Zusatz des Evangelisten ist, wird sich nicht entscheiden lassen. Der Urheber des Zusatzes hat sich und seine Leser an die Beobachtung des Sabbats gebunden gehalten. Gab es auch in der jüdischen Theologie eine Auslegung des Sabbatsgesetzes, welche einen Bruch desselben im Fall der Lebensgefahr gestattete, so wird ein solcher doch immer Gewissensbedenken bei den Frommen hervorgerufen haben. Vgl. Wünsche, Neue Beiträge u. s. w. Göttingen 1878. S. 309. 10. Ausgeschlossen ist es auch nicht, dass V. 20 als eine spätere Glosse zum Text unseres Evangeliums zu beurteilen ist.

Dass der Evangelist eine asketische Richtung verfolge, wird mit Unrecht aus der ihm eigentümlichen Fassung der Forderung Jesu an den reichen Jüngling geschlossen. Es wird behauptet, dass in den Worten *εἰ θέλεις τέλειος εἶναι* die Möglichkeit einer höheren, nicht allgemein verbindlichen Sittlichkeit vorausgesetzt werde. Aber jener Reiche geht nicht einer höheren Stufe im Reiche Gottes, sondern überhaupt der Teilnahme an demselben

---

verzeihliche, niemand mit dem Vorwurf böser Absicht belastende Weise vor sich gehen konnte, müsste im Neuen Testament viel mehr als bisher gerechnet werden."

1) Holtzmann im Handkommentar.

verlustig. Und den Begriff τέλειος zu verwenden, lag für den Evangelisten besonders nahe, da er ja aus den Logia das Wort Jesu aufgenommen hatte: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν (5 48). Hier war die Vollkommenheit als die Aufgabe aller Jünger Jesu bezeichnet. So konnte der Evangelist kein Bedenken haben, diesen Begriff als Bezeichnung für die Erfüllung der allen Jüngern geltenden sittlichen Forderungen aufzunehmen. Denn dass es sich in der That um solche allgemein giltigen Forderungen handelte, dass Jesus sie von allen Jüngern verlangt hat, freilich nicht im buchstäblichen Sinne, haben wir früher zu zeigen versucht. Aus 17 21, welches das Wort Jesu, dass eine gewisse Art von Krankheitsgeistern nur dem mit Fasten verbundenen Gebet weiche, überliefert, auf eine asketische Richtung des ersten Evangelisten zu schliessen, ist jetzt nicht mehr möglich, nachdem die Textkritik diesen Vers getilgt hat.

Auch dass unser Evangelium Spuren katholischer Kirchenbildung zeige, ist zu bestreiten. Die 18 15–18 und 16 18–19 überlieferten Worte Jesu berechtigen dazu nicht. In der erst genannten Stelle erscheint die Gemeinde, und zwar die Lokalgemeinde, nicht als organisiert; es wird von leitenden Persönlichkeiten, die vermöge amtlicher oder moralischer Autorität den Bruder, der sich verfehlt hat, zur Erkenntnis seines Unrechtes führen könnten, abgesehen. Es wird nur das verlangt, dass noch einer oder zwei Gemeindeglieder hinzugezogen werden. Die Gemeinde selbst, die in letzter Instanz in Anspruch genommen wird, wird offenbar als gering an Zahl vorausgesetzt, da vor ihr Tribunal nicht etwa Ärgernis erregende Sünden, sondern alle Differenzen zwischen einzelnen Brüdern gebracht werden sollen. V. 18 einerseits, V. 19 20 andererseits enthalten Sprüche Jesu, die bei anderer Gelegenheit gesprochen sein werden; doch ist es bedeutungsvoll, dass sie der Evangelist mit V. 15–17 verbunden hat. Es zeigt, dass er die Ekklesia schon verwirklicht sieht, wenn zwei oder drei Glieder im Namen Jesu vereinigt sind; und dass er voraussetzt, dass sie die gesetzgebende und schiedsrichterliche Thätigkeit als eine betende und im Gebet die Gegenwart Christi erfahrende Gemeinde ausübt. Ein Repräsentant dieser Gemeinde ist Petrus. Er ist ihr Erstling, deshalb gelten ihm die Vollmachten der Gemeinde zuerst. In dem Wort an Petrus richtet sich aber der Blick Jesu nicht auf die einzelne Gemeinde, sondern auf die Gesamtgemeinde. Dass hier nicht Petrus mit allen seinen Schwächen als Felsgrund der Gemeinde gedacht ist, auch der Evangelist dies nicht vorausge-

setzt hat, beweist, dass er unmittelbar an dies Petrus so hoch ehrende Wort jenes vernichtende fügt: *ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων* 16 23. Daher wird auch der Evangelist Jesus richtig so verstanden haben, dass er auch die hohen Vollmachten der Gemeinde und Petrus als ihrem Repräsentanten nur unter der Voraussetzung zuerkannt hat, dass sie sich von ihm, der im Geiste gegenwärtig ist, leiten lasse.[1])

Wenige Worte werden genügen, um die ethische Eigenart des Evangeliums des Marcus zu bestimmen. Ihm sind die Worte und Werke Jesu Grossthaten, die Staunen und Scheu hervorrufen. Er steht vor Jesus voll Bewunderung und Beugung, wie sie das Eintreten Gottes in die Geschichte hervorruft.[2]) Es ist ein Zufall, dass das letzte Wort seines Evangeliums lautet *ἐφοβοῦντο γάρ*, aber dies letzte Wort bezeichnet treffend die Stimmung, von welcher der Evangelist Jesus gegenüber erfüllt ist. Ihm ist Jesus das heilige Mysterium der Menschheit; was er thut und sagt, ist aus einer höheren Welt entsprungen, und deshalb erschüttert und bewegt es. Marcus feiert die königliche Hoheit, die Jesus eignet, der auch die Gewalt der Dämonen weicht. Charakteristisch ist die Erzählung der Versuchungsgeschichte. Die Versuchung selbst interessiert Marcus wenig; er weiss, dass die Versuchung nur ein Sieg werden konnte; aber er legt darauf Gewicht, dass Jesus in der Wüste bei den Tieren war, und dass die Engel ihm dienten. Wenn die Übermenschlichen Jesu huldigten, konnten die Untermenschlichen, die Tiere, ihn nicht gefährden.

Aber diese Grundstimmung des Evangelisten macht ihn doch nicht zum tendenziösen Schriftsteller. Er steht im Dienste der Wirklichkeit; und so bezeugt er allein die Thatsache, dass die Angehörigen Jesu ihn für seiner Sinne nicht mächtig hielten und sich seiner bemächtigen wollten 3 21, obwohl diese Thatsache doch so wenig mit dem Bilde Jesu übereinstimmte, das Marcus zeichnen

1) Lautete 16 18 in Tatians Diatessaron: Et portae inferi te non evincent. tu es petra, so ist daraus nicht mit Harnack (Tatians Diatessaron und Marcions Kommentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus in Briegers Ztschr. f. K. 9. IV. 1881. S. 484) zu schliessen, dass Tatians Matthäus-Evangelium diesen Vers nicht hatte, sondern, dass er ihn ausgelassen hat, wozu seine Entfremdung von der Kirche Anlass geben konnte. Die Fassung des Wortes bei Tatian macht einen befremdlichen Eindruck. Jesus soll den Glauben des Petrus als einen schlechthin unerschütterlichen bezeichnet haben. Von solcher Illusion war Jesus frei.

2) Vgl. 1 21 9 32 10 24 32 11 18 12 34.

wollte. Und derselbe Evangelist, dessen lebendige dramatische Darstellung eine so grosse Vorliebe für das Wort εὐθὺς zeigt, dass er es vierzig Mal anwendet,[1]) hat allein uns das tiefsinnige Gleichnis vom allmählichen Wachstum des göttlichen Reiches überliefert 4 26–29. Doch war seine Abhängigkeit von den Quellen, mündlichen oder schriftlichen, nicht eine so unbedingte, dass er sich nicht gestattet hätte, Worte Jesu zu erweitern, wenn er eine solche Erweiterung als im Sinne Jesu liegend erkannt hatte. Wenigstens hat er kein Bedenken getragen, der Entlassung des Weibes durch den Mann, von der nach jüdischem Eherecht allein geredet werden konnte, die Entlassung des Mannes seitens des Weibes, römischem Eherecht folgend, hinzuzufügen 10 12.

Indem wir uns jetzt den Schriften des Lucas, dem Evangelium und der Apostelgeschichte, zuwenden, wird es unsere Aufgabe sein, zuerst festzustellen, welche ethische Eigenart sicher dem Verfasser beider Schriften zuzuerkennen ist; dann, welcher individuelle ethische Charakter den benutzten Quellen eignet. Doch darf beides nicht scharf von einander geschieden werden; denn, wenn ein Schriftsteller Quellen verwendet, die andere Schriftsteller, die denselben Gegenstand bearbeiteten, nicht benutzt haben, Quellen, die eine sehr ausgeprägte Individualität zeigen, so kann dies doch nur dann aus einem rein objektiven, historischen Interesse erklärt werden, wenn sich nachweisen lässt, dass den früher schreibenden Schriftstellern diese Quellen nicht zugänglich waren, dass sie vielleicht damals noch nicht existierten, und dass der Redaktor der Tendenz dieser Quellen indifferent gegenübersteht. Ist aber beides nicht der Fall, so wird die Benutzung dieser Quellen eine absichtsvolle gewesen sein.

Was uns nun zuerst als charakteristisch für den Verfasser des Evangeliums und der Acta erscheint, ist die starke Hervorhebung des weltumfassenden Zwecks der Sendung Jesu.[2]) Lucas, wie die beiden ersten Evangelisten, erkennen im Täufer die Erfüllung der Weissagung Jes 40; aber nur Lucas führt diese citierend bis zum Wort καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ 3 6. Es ist nur Lucas, der die Frömmigkeit des römischen Centurio in ein helles Licht stellt; hervorhebt, dass er das israelitische Volk liebe, die Synagoge in Kapernaum gebaut habe 7 5. Mehr als Matthäus und Marcus, nur mit Johannes darin vergleichbar, vergegenwärtigt er, wie schwer es Pilatus wird, Jesus zu verurteilen (23 4 14 15 22 Akt 3 13).

1) Weiss, Einleitung S. 502.

2) Vgl. Zahn a. a. O. S. 376 u. d. f.

Ethisch hoch wird der Centurio Cornelius gestellt Act 10 1 2 22, Gottes Wohlgefallen ruht auf ihm 10 4. Sein frommer Sinn wird für Petrus Anlass zu der Erkenntnis: *ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι, ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός, ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν* 10 34 35. Der Prokonsul Sergius Paulus wird als einsichtsvoller Mann gerühmt 13 7. Die Asiarchen von Ephesus zeigen eine Paulus wohlwollende Gesinnung 19 31. Der Centurio Julius gewährt ihm ein grosses Mass freier Bewegung, schützt sein Leben 27 3 43. Die Einwohner Maltas, Barbaren, zeigen eine ungewöhnliche Humanität, vor allen Publius 28 2 7. Der Prokonsul Achajas, Gallio, hält seine schützende Hand über Paulus 18 12–16, ebenso der Stadtschreiber von Ephesus 19 35–41.

Mögen nun vielleicht einige der hier herangezogenen Stellen, so wie sie lauten, auf eine schriftliche Quelle oder mündliche Überlieferung zurückgeführt werden können, so bleibt doch sehr viel übrig, was nur als Urteil des Verfassers anzusehen ist, so dass nicht bezweifelt werden kann, dass er selbst es ist, welcher den universalistischen Zweck der Sendung Jesu stark zur Geltung bringen will. Ist dies gewiss, so werden wir auch in der Auswahl von Erzählungs- und Redestücken, welche diesen universalistischen Zweck bestätigen, ein absichtsvolles Handeln des Lucas erkennen. Er bevorzugt eine Genealogie, welche bis auf Adam zurückgeht, der von Gott stammt, und deutet so darauf hin, dass Jesus der zweite Adam ist 3 38. Die Fassung der Engelsbotschaft, welche Frieden den *ἀνθρώποις εὐδοκίας* kündet, wird das Werk des Lucas sein,[1]) ebenso die Gestaltung des Lobgesanges des Symeon, der Jesus als *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν*, als Erfüllung alttestamentlicher Weissagung (Jes 42 6 49 6) preist. Es entspricht der Tendenz unseres Evangelisten, dass nur er den Tadel des Herrn über die Jünger überliefert, welche die samaritanische Stadt, die Jesus nicht aufnimmt, zerstört wissen wollen 9 51–56, dass er allein das Gleichnis vom barmherzigen Samariter erzählt 10 29–37; dass er allein mitteilt, dass der eine von den zehn geheilten Aussätzigen, der dankend zurückkehrt, ein Samariter war 17 11–19.

Es ist ferner charakteristisch für Lucas, dass er Reden und Erzählungen mitteilt, aus denen hervorgeht, dass sich Jesus der Sünder und der Verachteten angenommen hat. Das Gleichnis vom verlorenen Schaf erzählen sowohl Matthäus wie Lucas, aber welch ein Unterschied

1) Weiss, Leben Jesu I, S. 244.

hier und dort! Für Matthäus ist das verlorene Schaf das Bild eines verführten Kindes, die Schuld belastet mehr den Verführer als den Verführten, für Lucas ist hier der reuige Sünder dargestellt; daher schliesst er daran die Gleichnisse vom verlorenen Groschen und vom verlorenen Sohn. Schwerlich haben diese beiden letzten Gleichnisse in den Logia gestanden; es lässt sich nicht begreifen, dass sie dann Matthäus ausgelassen hat, da sie keineswegs der Tendenz seiner Schrift widersprachen (Mt 18 10–14 Luc 15). Ebenso wird Lucas aus einer besonderen Quelle die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner 18 9–14 geschöpft haben, sowie die Darstellung der Berufung des Zachäus (19 1–10). Lucas verfolgt konsequent bis zum Schluss die Absicht, Worte Jesu und Erzählungen, sei es aus schriftlichen Quellen oder mündlicher Überlieferung, zu sammeln, in welchen das Erbarmen Jesu mit den Verlorenen deutlich erkennbar ist. Und so hat er uns im Ausgang seines Evangeliums noch das Bild des reuigen mitgekreuzigten Verbrechers und das Gnadenwort Jesu an ihn überliefert (23 39–43).

Wer ein so lebhaftes Interesse hatte, Jesus als Sünderfreund, als Erbarmer der Verachteten zu zeichnen, musste es dankbar begrüssen, wenn sich ihm eine Quelle darbot, Jesus auch als Freund der Armen zu charakterisieren. Und eine solche Quelle eröffnete sich ihm, freilich eine getrübte Quelle. Um Jesus hatten sich nicht die Reichen gesammelt, aber auch nicht die Armen. Weder Jesus noch die Jünger waren Arme gewesen. Aber in Armut befand sich die Gemeinde zu Jerusalem, sie bedurfte sehr der Unterstützung. In ihrer Notlage suchte und fand sie nun in manchen Worten Jesu Trost, in welchen er den Armen das Heil zusicherte. Freilich, Jesus hatte nur der geistig Armen gedacht. Nun bezog die Gemeinde jene Worte auf sich, zumal sie gewiss auch um ihres christlichen Bekenntnisses willen in diese traurigen wirtschaftlichen Verhältnisse geraten war. Ebenso erinnerte sie sich an Worte Jesu, in denen er Reiche gestraft hatte; aber es waren in Wollust versunkene Reiche, es waren die vom Irdischen innerlich Gesättigten gewesen, an die sich sein Wort gerichtet hatte. Der ursprüngliche Sinn der Worte Jesu ging in diesem Kreise verloren, ethische Gegensätze wurden zu socialen Gegensätzen umgewandelt, und beide miteinander identifiziert. Dies konnte um so leichter geschehen, als vielfach in der Geschichte Israels Reichtum und Gottlosigkeit, Armut und Frömmigkeit Hand in Hand gegangen waren; als die Christen Jerusalems zu den Armen gehörten, die von den wohlhabenden Juden Druck und Verfolgung

duldeten. So bildete sich die Tradition von Jesus als dem Freund der Armen und Feind der Reichen. An diese Tradition, die sich nun vielleicht schon schriftlich fixiert hatte, schloss sich Lucas mehrfach an.

So finden wir bei ihm die Vergröberung der Seligpreisungen. Die geistig Armen werden zu Armen schlechthin; die nach Gerechtigkeit Hungernden und Durstenden verwandeln sich in Hungernde überhaupt. Den Seligpreisungen über die Armen folgen Wehe über die Reichen 6 20–26. Auch die erläuternden Zusätze, die wir zu dem Gebote unbedingter Nächstenliebe 6 34 35, finden, mögen aus dieser Quelle geschöpft sein. Dasselbe wird von 14 12–14 gelten. Sicher wird dies von dem Worte 11 41 *πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν* gesagt werden müssen, einem Worte, welches der Wohlthätigkeit reinigende Kraft zuerkennt. In dieser Fassung hat Jesus gewiss nicht den Wert der Wohlthätigkeit vergegenwärtigt, wenn auch vielleicht ein echtes Herrenwort zu Grunde liegt. Die Worte 12 33 34 wird Jesus gesprochen haben, aber die Quelle, aus der Lucas schöpfte, sie im buchstäblichen Sinne verstanden. Ebenfalls sind die Gleichnisse vom ungerechten Haushalter 16 1–12 und vom reichen Mann und Lazarus 16 19–31[1]) sicher auf Jesus selbst zurückzuführen, aber dort wird V. 9 als ein fremder Zusatz angesehen werden müssen, und beide Gleichnisse werden nicht im Sinne Jesu verstanden worden sein. Auch das ist charakteristisch für diese von Lucas hier verwendete Quelle, dass der Mammon als solcher als ungerecht beurteilt wird 16 9 11.

Zeigte Lucas für die Überlieferungen dieser Quelle Sympathie und vertraute ihr, so hinderte ihn dies doch nicht, Worte Jesu über das rechte Verhalten zum irdischen Besitz mitzuteilen, die einen anderen Geist atmen, denen wir es anfühlen, dass sie in der That Herrenworte sind wie 16 10–13.[2])

Auch die Apostelgeschichte feiert die freie Stellung zum irdischen Gut und die mitteilende Liebe, die Christen ziemen. Sie schöpfte aus dem Schatz der Erinnerungen, welche die Gemeinde zu Jerusalem pflegte; Erinnerungen an ihre ersten Anfänge, die zugleich die Anfänge der Gemeinde des Herrn gewesen waren. Ihnen folgend, zeichnete Lucas das Bild einer innig verbundenen Gemeinde, in welcher selbstverleugnende Opferwilligkeit und weise Verwaltung dem Entstehen von Notständen entgegengetreten war

1) Es wird mit V. 26 abgeschlossen haben.

2) Abgesehen von *ἀδίκῳ* in V. 11.

(Akt 2 44–46 4 32–37 6 1–6). Solche Überlieferungen fügte Lucas gern seiner Schrift ein. Sie entsprachen seiner Sinnesart. Er sammelt eifrig Berichte, welche den barmherzigen Sinn angesehener Mitglieder christlicher Gemeinden bezeugen. Er stellt die Wohlthätigkeit der Tabitha in helles Licht 9 36 39, gedenkt der Liebesspende der antiochenischen Gemeinde an die jüdischen Christen 11 28–30, rühmt die Barmherzigkeit des Cornelius 10 2 31 35. Und ebenso teilt er Vorgänge mit, welche die innere Freiheit der Apostel von aller Gewinnsucht, ihr Bewusstsein, höhere Güter als Geld zu besitzen, beweisen. Gold und Silber habe ich nicht, spricht Petrus zum Bettler im Tempel 3 6, dein Silber möge mit dir zu Grunde gehen, zu Simon 8 20. Nach Silber oder Gold oder Kleidern habe ich nicht begehrt, bezeugt Paulus 20 33. Folgte Lucas in der Mitteilung dieser Thatsachen innerem Drange, so auch der Absicht, dem Theophilus, der noch Heide war, ein bewegendes Bild der Liebe zu zeichnen, welche die christliche Gemeinde erfüllte, und für die das griechisch-römische Heidentum so wenig empfänglich war. Er erschloss ihm den Blick für eine neue Welt, die Welt der Liebe.[1])

Die Johanneischen Schriften.

I.

Das Evangelium.

Zweites Kapitel.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, an diesem Orte das Problem des Ursprungs des vierten Evangeliums zum Gegenstand eingehender Erörterung zu machen. Dass wir den hier uns dargebotenen Reden Jesu einen wesentlich geschichtlichen Charakter zuerkennen, hat unsere Darstellung der Lehre Jesu bezeugt. Wir führen die Aufzeichnung desselben auf einen unmittelbaren Jünger des Herrn zurück und finden keinen ausreichenden Grund, der Überlieferung, dass dieser Jünger der Zebedäide Johannes gewesen ist, zu widersprechen.

Freilich nur einen wesentlich geschichtlichen Charakter können die Reden Jesu im vierten Evangelium in Anspruch nehmen. Die Gedankengänge Jesu sind hier mit denen des Evangelisten zu einem Ganzen verschmolzen. Wir haben jene nur in diesen.

1) Vgl. Zahn a. a. O. S. 359. 60.

Authentische Worte Jesu werden in den Rahmen der Betrachtungen des Evangelisten gefasst, jene heben sich nicht von diesen ab, sondern gehen in sie über. Auch das authentische Wort des Meisters vernehmen wir doch nur in der sprachlichen Gestalt, in welcher es das innere Eigentum des Jüngers geworden war.

Wer die Reden Jesu in den synoptischen Evangelien mit denen im vierten Evangelium vergleicht, empfängt zuerst den Eindruck, als ob hier und dort zwei unterschiedene Persönlichkeiten charakterisiert seien. So sehr weichen die Bilder, auf welche das Auge gerichtet wird, von einander ab. Aber wer länger den Blick auf ihnen weilen lässt, findet die Züge des Jesus, den die Synoptiker zeichnen, in den Zügen des Johanneischen Jesus, und diese in jenen wieder. Was dort im Hintergrunde steht, nur schwach beleuchtet, tritt hier in den Vordergrund, in strahlende Helle; und hier wird nur angedeutet, skizziert, was dort in frischesten Farben, in individueller Ausführung vorgetragen, uns fesselt. Dieser Gegensatz führt uns zum Verständnis der ethischen Eigenart des vierten Evangeliums.

Es sei uns gestattet, von einer allgemeinen Betrachtung auszugehen. Das Verhältnis zwischen der individuellen Persönlichkeit auf der einen, dem Ethischen auf der anderen Seite kann in entgegengesetzter Weise vergegenwärtigt werden. Es ist zulässig, das Ethische nicht ausschliesslich, aber doch überwiegend in die einzelne individuelle Persönlichkeit hineinzulegen, es in ihren inneren Bewegungen, Entschliessungen, Gemütszuständen, Handlungen zu erkennen. Es erscheint so als Bestimmtheit und Produkt des Subjekts. Aber auch ein anderer Standort kann gewählt werden. Das Ethische kann als eine objektive Macht angesehen, als ein relativ von den einzelnen Subjekten unterschiedenes Wesen beurteilt werden. Dann stellt sich das ethische Leben der individuellen Persönlichkeiten überwiegend als eine Verwirklichung objektiver Potenzen dar; jene erscheinen in Abhängigkeit von diesen. Dort wird vorzüglich das Interesse von der Individualität in ihrer Bewegung und Entwicklung, hier von den allgemeinen Tendenzen, welchen diese folgt, in Anspruch genommen.

Das vierte Evangelium stellt sich uns als eine Schrift dar, in welcher diese zweite Richtung vorherrscht. Freilich würde man ihre Eigenart verkennen, wenn man voraussetzte, dass für sie die Individualität vom Allgemeinen gleichsam ausgelöscht werde; dass sie diese ausschliesslich nur als Spiegelung des Allgemeinen betrachte. Dies ist nicht der Fall. Johannes hat sogar die Absicht,

die Persönlichkeiten, die er vergegenwärtigt, zu charakterisieren. Aber er vermag nur unter gewissen Voraussetzungen dieser Aufgabe zu genügen. Er verfügt nur selten über die Gabe scharfer Zeichnung, er verwendet nur selten gesättigte Farben für seine Darstellung. Johannes ergreift wohl das Charakteristische der einzelnen Individualitäten, aber er führt es nicht immer aus. Wir hören das Wort Jesu, das Nathanael als rechten Israeliten, in welchem kein Falsch ist, bezeichnet; aber es bleibt dem Leser überlassen, die Wahrheit dieses Urteils zu begründen. Wir sehen Nikodemus in der Nacht zu Jesus kommen, aber keines seiner Worte lässt uns in das Innere seines zaghaften Gemütes blicken. Das sittenlose Leben der Samariterin in Vergangenheit und Gegenwart wird enthüllt, aber wir hören kein Wort der Mahnung oder Strafe, das der Herr gewiss nicht zurückgehalten hat. Im Bilde des Centurio sind die Züge hohen Glaubens und tiefer Demut, die uns die Persönlichkeit so anziehend machen (Mt 8 Lc 7), nicht gezeichnet. Doch, wie wir es schon ausgesprochen haben, dies Urteil gilt nicht unbedingt. Auch Johannes vermag lebensvoll und anschaulich zu charakterisieren, wenn die Vorgänge in ihrem Verlauf ihn tief bewegt haben, wenn die handelnden Persönlichkeiten seinem Herzen innig nahe standen, oder auch, wenn individuelle Eigenart einen starken Reiz auf ihn ausübte. So wird uns die innere Wandlung im Herzen Marthas nach dem Tode des geliebten Bruders von Hoffnungslosigkeit zu zuversichtlichem Vertrauen ergreifend geschildert 11 20–27. Und mit wenigen, aber doch bezeichnenden Strichen wird uns die Individualität beider Schwestern, ganz in Übereinstimmung mit den Synoptikern, vergegenwärtigt. Wir sehen, wie Martha, impulsiv, aktiv, sobald sie hört, dass Jesus nahe ist, ihm entgegen geht und den Empfindungen ihres erregten Herzens Ausdruck giebt; wir sehen, wie Maria ganz in ihren Schmerz versenkt, ihn gleichsam pflegend, das Trauerhaus nicht verlässt. Anschaulich ist das Bild des Kranken am Teich Bethesda 5 2–15, mit individualisierender Gestaltungskraft der Charakter des Blindgeborenen 9 1–38 vergegenwärtigt. Dort wird sowohl das Mitleid mit dem so lange auf Heilung wartenden Manne, als auch die Sympathie mit dem unbedingten Gehorsam, den er, trotz gegebenen Anstosses, Jesus gegenüber beweist, Johannes gefesselt haben; hier wird teils die Entwicklung des Glaubenslebens, teils die Energie, mit welcher der Geheilte den Pharisäern entgegen tritt, der ironische Ton, den er hierbei anschlägt, für ihn anziehend gewesen sein. Bei lebhafter Teilnahme an einer han-

delnden Persönlichkeit oder einem Vorgange wird die Darstellung des Evangelisten immer lebendig und individuell. So verstehen wir die Anschaulichkeit, mit welcher er das Leiden und Sterben sowie die Auferstehung des Herrn erzählt. Hier hatte alles, was geschehen war, hier hatte jede handelnde Persönlichkeit das Gemüt des Jüngers tief bewegt, einen unauslöschlichen Eindruck zurückgelassen. Und so zeigt die Beschreibung oft eine Lebendigkeit und Individualisierung, welche die Synoptiker hier nicht erreichen.

Nur das vierte Evangelium giebt ein zutreffendes Bild der Hinausweisung des Judas aus dem Jüngerkreise; hier allein erfahren wir, dass Jesus Johannes allein den Verräter bezeichnete (13 23–30), während Marcus und Matthäus die unmögliche Situation voraussetzen, dass Jesus in einer allen Jüngern vernehmbaren Weise Judas als Verräter gekennzeichnet habe (Mt 26 21–25 Mc 14 18–21). Die bedeutungsvollsten Züge im Bilde des Pilatus zeichnet Johannes. Er lässt uns am tiefsten in seine Seele blicken, er weist auf den starken Eindruck hin, den Jesus auf den Skeptiker gemacht hat, dem die Frage nach der Wahrheit die müssigste Frage ist, er zeigt die mannigfaltigen Versuche des Pilatus, Jesus zu retten, seine Feigheit, für die erkannte Unschuld einzutreten (18 29–19 16), sowie die Selbsttäuschung der moralischen Schwäche, die, nachdem sie in der Sache die eigene Überzeugung geopfert hat, doch in Unwesentlichem unnachgiebig bleibt, sich den Schein der Stärke und Konsequenz giebt. Jesus wird von Pilatus preisgegeben, aber die gewählte Inschrift über dem Kreuze soll nicht geändert werden. *ὃ γέγραφα, γέγραφα*, dabei soll es bleiben. Pilatus hat sich den Juden unterworfen; wie er meint, sich unterwerfen müssen, aber die Rache des Ohnmächtigen lässt er sich nicht nehmen; der Besiegte verletzt den Sieger mit den Nadelstichen des Spottes (19 21 22). Die Charakteristik des Pilatus ist ein Meisterwerk anschaulichster individualisierender Darstellung.

Ebenso vergegenwärtigt uns die Erzählung von den Erscheinungen des Auferstandenen vor Maria und Thomas zwei in den lebendigsten Farben geschilderte Vorgänge. Wie innerlich motiviert ist die Wiedererkennung Jesu seitens Marias. Nicht die Züge des Meisters, auf die ihr Blick sich vielleicht nur flüchtig gerichtet hatte, sondern seine Stimme, das geistigste, seelenvollste Organ des Innern, wird für sie Mittel des Wiedererkennens. Sie wird aus der Versunkenheit in ihren Schmerz, aus dem eigenen Innern, in dem sie ihre Zuflucht gesucht hat, durch das Wort,

welches in das Innere bewegend eindringt, in die Wirklichkeit der Aussenwelt zurückgerufen.

Und wie charakteristisch ist Thomas gezeichnet, wie innerlich motiviert auch hier der Umschwung vom Zweifel zum Glauben! Thomas erscheint als der Realist, der seine Überzeugung nur auf dem soliden Boden der Erfahrung begründen will, der aber, sobald er diese Erfahrung gemacht hat, alle Konsequenzen zieht und seinem Glauben überschwänglichen Ausdruck giebt (20 14–29).

Wenden wir uns nun der Charakteristik Jesu selbst zu. Dass das Bild, welches der Evangelist zeichnet, des individuellen Elementes, der inneren Bewegung entbehre, kann nicht behauptet werden. Mehrfach weist der Evangelist auf Erschütterungen der Seele Jesu hin. Jesus weint am Grabe des Lazarus 11 35. Der Schmerz Marias und der an demselben teilnehmenden Juden ruft ein ἐμβριμᾶσθαι Jesu hervor 11 33 38, einen Unwillen, der nicht der Trauer gilt, sondern der Hoffnungslosigkeit, welche dieser Trauer eignet. Darauf, dass sich dieser psychische Vorgang sofort in einen ethischen verwandelt, will das Aktiv ἐτάραξεν ἑαυτὸν hinweisen. Aber der Evangelist trägt auch nicht Bedenken, das Passiv anzuwenden; νῦν ἡ ψυχή μου τετάραχται, spricht Jesus angesichts des Leidenskelches, den ihm der Vater darreicht 12 27; ἐταράχθη τῷ πνεύματι hören wir 13 21; der Verrat des Judas ruft eine tiefe Erschütterung in der Seele Jesu hervor. Da, wo der Evangelist nicht einen psychischen Affekt als Ausgangspunkt der Erschütterung vorausgesetzt hat, der in die Freiheitssphäre (ἐτάραξεν ἑαυτὸν) erhoben wurde, liegt für Johannes kein Grund vor, das Passiv, ἐταράχθη, zu vermeiden.[1])

Fehlen die Spuren nicht, dass Jesu Leben ein von wechselnden Empfindungen bewegtes war, so ist doch zuzugestehen, dass dasselbe in unserem Evangelium nicht als innerer Entwicklung unterworfen erscheint, sondern als Selbstdarstellung eines in sich vollendeten ethischen Seins. Er hat den Erdenwandel des sündlosen Gottessohnes nicht auf die Linie reinen, aufsteigenden Werdens gestellt, sondern ausschliesslich unter den Gesichtspunkt des Seins. Und zwar nicht etwa vermöge metaphysischer Voraussetzungen, welche das Werden ausschlossen, sondern weil sich vor

1) Die Passiva, die 12 27 13 21 gebraucht werden, beweisen, wie unbegründet Holtzmann's Bemerkung zu 11 33 (s. Handkommentar) ist: „Der fleischgewordene Logos muss auch da, wo ihn die kalte Grabesluft anhaucht, den Schlag in die ruhige Spiegelfläche seines Seelenlebens selbst thun, wenn diese einen Moment über bewegt erscheinen soll."

dem Blick seiner begeisterungsvollen Liebe Jesu Persönlichkeit zu einer Einheit zusammengefasst hatte, in welcher der Unterschied sich von einander sondernder Stufen der Entwicklung verwischt war. Und diese Einheit empfing die Färbung von dem strahlenden Glanz, welcher den Erhöhten umfloss. Im Lichte dieser Verklärung erblickte Johannes auch den auf Erden Wandelnden. Er sammelte die Höhepunkte der Selbstbezeugung des Meisters und vereinigte sie zu einem Ganzen. So schwinden auch wohl für uns im Bilde einer geliebten Persönlichkeit, die von der Erde geschieden ist, die Züge, die das allmähliche Werden des idealen Charakters bezeichnen; auch wir schauen eine Einheit, die uns im Lichte der Vollendung erscheint, auch wir verbinden die zeitlich zerstreuten Äusserungen des Edlen, Erhabenen zu einem Ganzen, nur sie hält die Erinnerung fest und scheidet unbewusst aus, was das Aufsteigen von niederer zu höherer Stufe bezeugte.

Die Einheit, in der sich für den Evangelisten das Bild Jesu zusammenfasst, ist der Begriff des Sohnes Gottes. Das ist die Aufgabe, die er sich gestellt hat, für den Glauben den Beweis zu führen, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes, ist.

Welchen Inhalt schliesst für Johannes dieser Begriff in sich? Er ist der Ausdruck der innigsten Liebesgemeinschaft, in welcher Jesus zu Gott steht; einer Liebesgemeinschaft, in welcher sich das Reden und Thun Jesu als Verwirklichung der Impulse darstellt, die er von Gott empfängt. Und zwar erscheinen diese Impulse nicht als einzelne, von einander gesonderte Inspirationen, sondern als Manifestationen einer stetigen inneren, ethischen Vereinigung. Jesus findet in der Erfüllung des väterlichen Willens volle Befriedigung, sie ist das Lebenselement, in dem er sich bewegt, die Speise, die er nicht entbehren kann 4 34; denn es ist die Liebe zum Vater, aus welcher sein Handeln entspringt. Aber diese Liebe ist mit dem Pflichtbewusstsein geeint. Das Wollen des Vaters wird vom Sohn als eine ihm gestellte Aufgabe erkannt. Und so wird alles Handeln des Sohnes zur geschichtlichen Verwirklichung der Ziele des Vaters 5 19 20 30 6 38 8 26 28 38 40 10 25 32 37 12 49 50 17 4. So kann Jesus sterbend sprechen: τετέλεσται 19 30.

Diese stetige, ununterbrochene Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater lässt sich nur als ein Sein des Vaters in dem Sohne, des Sohnes in dem Vater beurteilen 14 10 11 20 10 38. Vater und Sohn bilden eine innere, ethische Einheit 10 30.

In dieser Gemeinschaft mit dem Vater ist Jesus schlechthin der gehorchende, empfangende. Er verwirklicht vollkommen das

Ideal eines Sohnes. Denn, auf welche Höhe Jesus sich auch gestellt sieht, immer erblickt er über sich den Vater, zu dem er betet, der grösser ist als er 14 28 10 29. Der Auferstandene steigt zum Vater auf, der auch jetzt sein Gott ist: auch darin weiss er sich mit den Seinen verbunden, dass er mit ihnen zu demselben Gott und Vater aufschaut 20 17.

Die Liebesgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater stellt sich in dem Handeln des Sohnes dar. Es ist ein gehorsames Handeln, die Erfüllung des väterlichen Willens, ein Wirken im Namen Gottes. Sein Liebesgehorsam ist Berufsgehorsam. Er ist der Gesandte Gottes. Kein Wort wird so häufig in unserem Evangelium von Jesus gebraucht, um seine Beziehung zum Vater zu vergegenwärtigen als der Begriff des Sendens vgl. 3 17 34 4 34 5 30 38 6 29 38 39 44 57 7 16 28 29 33 8 16 18 26 29 42 10 36 12 45 49 13 20 15 21 16 5 17 18 21 23. Indem Jesus die Aufgabe seiner Sendung vollkommen verwirklicht, offenbart er sich als den Sohn Gottes schlechthin, ist er ὁ μονογενὴς υἱός 3 16 18.

Diese ethische Vollkommenheit des Sohnes Gottes ist aber metaphysisch bedingt. Das Selbstbewusstsein Jesu schliesst auch die Erkenntnis in sich, dass die Wurzeln seines Seins in Gott liegen, dass sich sein zeitliches Leben an ein ewiges Sein in Gott anschliesst. In dieser nur selten hervortretenden Gewissheit vollendet sich das Selbstbewusstsein Jesu 3 13 8 58 17 5 24. Und es sind diese Höhepunkte, welche der Prolog zum Ausgangspunkt seiner Spekulation gemacht hat.[1])

Mit der Aufgabe, die sich der Evangelist gestellt hat, Jesus als den Sohn Gottes zu erweisen, ist unzertrennlich die andere verbunden, aus den Worten Jesu zu begründen, dass der Glaube an ihn als den Sohn Gottes ewiges Leben verbürge. Der Glaube an Jesus ist der Glaube an ihn als den Sohn Gottes. Wer in Jesus den erkennt, welchen der Vater gesandt hat, ist gläubig 16 27. So ist der Glaube an Gott zugleich der Glaube an Jesus, der Glaube an Jesus Glaube an Gott 14 1 12 44. Dieser Glaube hat zur Folge die innere Aneignung seines geistigen Lebens, wie sich dasselbe in seinem Worte darstellt 6 63, und wie es sich als

1) Den Beweis, dass der Logosbegriff des Prologs für die Reden Jesu im vierten Evangelium nicht massgebend ist, dass hier Jesus nicht als der wandelnde Logos erscheint, hat überzeugend A. Harnack in dem Aufsatz „Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk“ (Zeitsch. f. Theol. u. Kirche 21. Jahrgg. Freiburg 1892 S. 189 u. d. f.) geführt.

vollkommene Liebeserweisung in seinem Tode offenbaren wird 6 51. Diese innere Aneignung Jesu, welche die Aneignenden ihm ähnlich macht, in Lebensquellen, die es durch ihn sind, verwandelt, setzt aber die Ausgiessung des Geistes voraus, ist eine Thatsache der Zukunft 7 38 39. Der Glaube ist die Anerkennung Jesu als des Sohnes Gottes, aber die Folge dieses Glaubens ist die Selbstmitteilung Jesu an den Gläubigen, durch welche er Jesus ähnlich wird 12 36.

Der Glaube wird als ein ethisch bedingter Akt, als ein Urteil der praktischen, nicht der theoretischen Vernunft wert geschätzt. Dies beweist die Entstehung des Glaubens. Sie ist die Wirkung, welche der Eindruck der Persönlichkeit Jesu auf empfängliche Seelen ausübt. Jesus offenbart seine innere Herrlichkeit durch das Wort. Aus den Worten Jesu, welche von der Kraft ewigen Lebens erfüllt sind, hat Petrus, haben die Jünger, in deren Namen er redet, die Gewissheit gewonnen, dass er der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes ist, 6 68 69, von Gott ausgegangen 17 8. Es war die Wahrheit seiner Verkündigung, welche die Samariter zum Glauben führte 4 41 42. Wer Wahrheitssinn hat, erkennt Jesu Worte als Wahrheit und glaubt an sie 8 45–47 18 37 5 24. Die Empfänglichkeit für das Wahrheitswort Jesu besitzt aber nur, wer von Gott ist; es kommt niemand zu Jesus, den der Vater nicht zu ihm zieht, den er ihm nicht giebt 6 37 44 45 65 8 47 17 6. Was moralisch beurteilt freie That ist, ist religiös betrachtet göttliche Gabe. Nun unterliegt es keinem Zweifel, dass der Evangelist auch Worte Jesu reproduciert, nach denen die wunderbaren Werke, die er vollbracht hat, geeignet sind, den Glauben hervorzurufen. Wir hören, dass Nathanaels Glaube durch den wunderbaren Einblick Jesu in seine innere Entwicklung geweckt wird 1 49 50; dass das Ereignis in Kana Glauben erzeugt 2 11. Der Hauptmann von Kapernaum und sein Haus werden infolge der Heilung des Sohnes gläubig 4 53. Der wieder hergestellte Blindgeborene verehrt Jesus als Messias 9 37 38. Die Auferweckung des Lazarus soll den Glauben stärken 11 15, setzt ihn freilich auch voraus 11 40, er soll auf eine höhere Stufe geführt werden.

Jesus beruft sich auf die wunderbaren Werke, die er im Namen des Vaters vollbracht hat, als Zeugnisse seiner göttlichen Sendung, die zum Glauben auffordern 10 25 26 32. Doch erscheinen die Werke nur als Unterstützungen des werdenden Glaubens oder als Mittel, die Anfänge des Glaubens zu begründen. Der wesenhafte Glaube ist das Ergebnis der Wirksamkeit des Wortes Jesu

14 11 10 38. Selig ist, wer nicht sieht und doch glaubt 20 29. Und es ist ein Gegenstand der Klage Jesu, dass Zeichen und Wunder als Bedingungen des Glaubens von ihm verlangt werden 4 48.

Wo nun dieser Glaube vorhanden ist, da ist ewiges Leben mitgeteilt 3 15 16 5 24 6 40 47 11 25 26.

Jesus ist der Sohn Gottes, und der Glaube an ihn schliesst ewiges Leben in sich, das ist das Thema des Evangelisten. Nur dies will er beweisen (20 31). Die Monotonie in den Reden Jesu, die uns hier dargeboten werden, ist darin begründet, dass in den mannigfachsten Variationen nur dies eine Thema vorgetragen wird. Aber diese Monotonie ermüdet nicht. Wie des Meeres gleichmässiges Rauschen uns ergreift; ein Spiegel harmonischer Lebensgestaltung, in der Seele bewegte Stille hervorruft, so erhebt und senkt Frieden in das Herz der immer sich erneuernde Vortrag des einen heiligen Themas. Denn es ist das Wort, welches das Rätsel des Menschenlebens löst im Lichte der Ewigkeit, Ziel und Weg der Erdenwanderung deutet.

II.

Der erste Brief des Johannes.

Drittes Kapitel.

Die Gotteskindschaft.

Wenn wir nach dem einheitlichen Grundgedanken fragen, welcher der sittlichen Gesamtanschauung des ersten Johanneischen Briefes zu Grunde liegt, so empfiehlt es sich, den Zielpunkt in das Auge zu fassen, auf welchen hier die sittliche Entwicklung gerichtet erscheint, und dieser Erkenntnis die Antwort zu entnehmen. So werden wir auf den zweiten Vers des dritten Kapitels als Ausgangsort unserer Betrachtung hingewiesen. Hier hören wir, dass wir freilich schon gegenwärtig Kinder Gottes seien, dass aber noch nicht erschienen sei, was wir sein werden. Und nun fährt der Apostel fort: *οἴδαμεν, ὅτι, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν.* Es ist zuerst festzustellen, dass *ὅμοιος* hier nicht mit „ähnlich“, sondern mit „gleich“ zu übersetzen ist. Die Ähnlichkeit mit Gott besteht schon gegenwärtig, ist in der Gotteskindschaft begründet. So kann nur die Gleichheit mit Gott als Ziel der sittlichen Entwicklung bestimmt sein.[1]) Diese Gleichheit ist dargestellt als erkennbar an

1) Vgl. Weiss im Meyer'schen Bibelwerk 5. Aufl. 1888. S. 41.

einem Schauen Gottes, wie er ist, also an einem adäquaten Schauen Gottes. Johannes knüpft vielleicht an das Wort des Herrn an, welches das Schauen Gottes als seligen Abschluss ethischer Entwicklung verheisst Mt 5 8, wie auch Paulus I Cor 13 12, Hebräerbrief 12 14 und Apokalypse 22 4 auf dies Vollendungsziel hinblicken. Das adäquate Schauen Gottes und die Gleichheit, d. h. die sittliche Gleichheit mit Gott, stehen mit einander im Kausalverhältnis. Ein nicht durch sinnliche Wahrnehmung vermitteltes, ein rein geistiges Schauen, ein Erkennen und Verstehen, setzt eine ethische Gleichheit voraus. Ist nun dies Schauen ein schlechthin zutreffendes, seinem Gegenstand entsprechendes, von keinem Irrtum getrübtes, so doch keineswegs ein vollkommenes, die Lebensfülle Gottes erschöpfendes. Vielmehr gilt hier das Wort: *θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται* 4 12.

Wenden wir nun unseren Blick vom Zielpunkt zum Anfangspunkt der christlichen ethischen Entwicklung, um zu erhärten, ob sich hier die gewonnene Erkenntnis bestätigt! Auch auf ihn werden wir hier hingewiesen. Wir sind jetzt *τέκνα θεοῦ*. Auf welche Weise sind wir es geworden? Wir erhalten die Antwort: Durch eine Geburt aus Gott, vermöge deren ein *σπέρμα θεοῦ* in uns bleibt 3 9. Da nach 4 1–6 das *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* und das *πνεῦμα θεοῦ* Haben zusammenfällt, so kann das *σπέρμα θεοῦ* nur im *πνεῦμα θεοῦ* gefunden werden. Dies *πνεῦμα* ist für die erkennende Thätigkeit der Geist der Wahrheit gegenüber dem Geist des Irrtums 4 6 5 6; für die Gemütsrichtung und Gesinnung der Geist der Liebe. Denn die Liebe stammt von Gott; und jeder, der liebt, ist von Gott geboren. Gottes Geist, der Geist der Wahrheit und der Geist der Liebe, ist es, durch den wir Kinder Gottes werden. Wie wir durch den Anteil an seinem Geiste, den uns Gott gegeben hat, erkennen, dass wir in ihm bleiben, und er in uns, so ist es auch sein Geist gewesen, durch dessen Empfang die Gotteskindschaft in uns begründet wurde.

Dem entspricht es nun, dass die sittlichen Bestimmtheiten, die Gott eignen, auch zu sittlichen Bestimmtheiten werden, welche das Leben des Christen charakterisieren. Gott ist Licht, so sollen auch wir im Licht wandeln 1 5–7. Gott ist gerecht, so ist auch jeder, der die Gerechtigkeit ausübt, von ihm geboren 2 29. Gott ist die Liebe, so ist das Bleiben in der Liebe ein Bleiben in Gott 4 16. Vor allem aber stellt sich das Verhältnis zu Gott, vermöge dessen wir in sittlicher Beziehung zum Abbild Gottes werden, darin dar, dass wir am ewigen Leben Gottes teilnehmen. Die

ζωὴ αἰώνιος bildet daher den wesentlichen Inhalt der evangelischen Verkündigung 2 25 5 11 13. Das ewige Leben schliesst alle Güter in sich; es ist nicht bloss die Bedingung derselben, sondern ihre Fülle. Metaphysische und ethische Bestimmtheiten sind hier zur Einheit verbunden, jedoch so, dass an diese jene geknüpft sind. Nur auf sittlichem Wege kann das Leben im metaphysischen Sinn erworben werden. Nur unter der Voraussetzung, dass die Persönlichkeit als ethisches Wesen Wirklichkeit gewonnen, hat sie überhaupt Wirklichkeit gewonnen. Dies Ziel kann sie aber nur durch die Gemeinschaft mit Gott erreichen, denn Gott als das vollkommen ethische Wesen besitzt auch vollkommene Realität; und zwar durch die Gemeinschaft mit Gott, welche durch Jesus Christus vermittelt ist.

Schwierigkeiten bereitet die Begriffsbestimmung des Lichtcharakters, der den Christen wie Gott zukommt. Den Johanneischen Worten, die uns veranlassen könnten, den Begriff φῶς im Sinne der Erkenntnisthätigkeit zu verstehen, stehen andere gegenüber, die dies ausschliessen. Wenn es 1 5 heisst, dass Gott ein φῶς ist und keine σκοτία in ihm, so kann das nicht heissen, dass Gott in Christo vollkommen offenbar geworden ist und nichts Unerkennbares in ihm.[1]) Dann müssten wir Aussagen erwarten, die sich auf unsere Erkenntnis Gottes beziehen, aber nicht Aussagen, welche eine Bestimmtheit Gottes zum Inhalt haben. Völlig ist diese Interpretation unvereinbar mit 1 7, wo Gott als ἐν φωτὶ seiend dargestellt ist, das Licht als die Sphäre bezeichnet wird, die Gott umgiebt. Ebenso widerspricht ihr 2 9–11, wo Liebe als Wirkung des Lichts, Hass als Wirkung der Finsternis erscheint. Aber gerade an diesem Orte ist allerdings auch erkennbar, dass Licht und Finsternis als Prinzipien erkennender Thätigkeit, erhellender und verdunkelnder, angesehen werden. Denn hier hören wir, dass für den, welcher in der Bruderliebe beweist, dass er im Licht bleibt, kein σκάνδαλον vorhanden ist, kein Anlass, anzustossen; dass dagegen derjenige, welcher im Bruderhass zeigt, dass er sich in der Macht der Finsternis befindet, geblendet ist und nicht weiss, wohin er geht. Die Schwierigkeit hebt sich nur, wenn wir davon ausgehen, dass φῶς die Heiligkeit abbildet,[2]) aber dass diese, wenn sie in dem Menschen wirksam wird, zugleich ihn er-

1) Gegen Weiss a. a. O. S. 34/35 und in der Schrift: Der Johanneische Lehrbegriff. Berlin 1862. S. 50/51.

2) Vgl. Sap 7 26 ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.

leuchtet, ihn die wahren Heilsgüter und den wahren Heilsweg erkennen lässt, während der, welcher von gottloser und unheiliger Gesinnung beherrscht wird, auch zu einer fehlerhaften Beurteilung des Lebens, seiner Werte und Ziele, verführt wird. *Φῶς* ist also die Heiligkeit, als die Macht, von der die Erleuchtung ausgeht. Sie hat ihre ursprüngliche Wirklichkeit in Gott, dessen Wesen sie bildet. Als der Heilige ist er aber zugleich der Träger und Quell vollkommener Erkenntnis. Daher ist Gott die *ἀλήθεια*, die sittliche Vollkommenheit, die sich ihrer selbst bewusst ist, sich im Erkennen spiegelt und sich als Norm des sittlichen Handelns der Geisterwelt für das Erkennen derselben offenbart 1 6. Stellt sich das göttliche Wesen, insofern es als Licht oder Wahrheit bestimmt wird, als das vollkommene Ethos dar, insofern es erleuchtend die Erkenntnis bestimmt, und wird daher das bewusste, erleuchtete Ethos des Christen als ein Wandel im Licht bezeichnet, so wird doch auch das vollkommene Ethos Gottes, abgesehen von der Beziehung auf das eigene Erkennen, und ebenso die sittliche Gesinnung der Christen ohne Rücksicht auf die Bezeugung derselben im erkennenden Bewusstsein in das Auge gefasst. Die ausschliesslich ethische Bestimmung Gottes charakterisiert ihn als den Heiligen 2 20 3 3; die ausschliesslich ethische Selbstbestimmung des Christen wird daher als ein sich Heiligen bezeichnet 3 3.

Dem Begriff der Heiligkeit ist der Begriff der Gerechtigkeit untergeordnet. Gott ist gerecht, insofern er seiner Heiligkeit gemäss die Norm festsetzt, welche für sein Wollen und Handeln entscheidet, und welche auch die Christen als bestimmend für ihr Handeln und Wollen wählen sollen 1 9 2 29 3 7 10.

Dagegen ist die Bestimmung Gottes als der Liebe 4 8 16 der Bestimmung Gottes als der Heiligkeit gleichgeordnet.[1]) Hebt diese hervor, dass Gott die Wirklichkeit des sittlich Guten sei und die Verwirklichung des sittlich Guten von den Christen verlange, weist die Bezeichnung Gottes als des Gerechten darauf hin, dass Gott seinem sittlichen Charakter gemäss die Norm für das sittliche Entschliessen und Thun festsetze, bleiben wir hier ausschliesslich in der Sphäre des göttlichen Willens, so werden wir durch die Begriffsbestimmung Gottes als der Liebe in die Sphäre des Gemüts Gottes versetzt, wie dasselbe den Willen Gottes bestimmt.

1) Formell sind die drei Definitionen Gottes als *φῶς* 1 5, als *ὁ ἅγιος* 2 20, als *ἀγάπη* 4 8 16 einander gleichgeordnet. Es kann nicht entschieden werden, ob Johannes inhaltlich eine dieser Bestimmtheiten den anderen übergeordnet hat.

Im Gemüte Gottes waltet die Liebe. Die Liebe des Menschen ist ein Öffnen seiner σπλάγχνα, die Lieblosigkeit des Menschen ein Verschliessen der σπλάγχνα 3 17, so werden wir auch die Liebe Gottes als ein Aufwallen aus dem Innersten seines ethischen Lebens, aus seinem Gemüt, zu betrachten haben. Dass die Liebe als ein Gemütszustand betrachtet wird, erkennen wir auch in der Beschreibung der vollkommenen Liebe der Christen 4 18, für welche es charakteristisch ist, frei von der Furcht zu sein, weil die Furcht mit κόλασις verbunden ist. Johannes will sagen, „dass die Furcht ihre Strafe in sich selber hat, sofern durch sie das Liebesverhältnis zum Anderen gestört wird, und die Minderung des mit demselben gegebenen Wohlgefühles die Strafe für diese Störung ist. Nur dann ist die Begründung evident, sofern die vollkommene Liebe jede solche Störung ausschliesst und den ungetrübten Vollgenuss des Liebesverhältnisses mit sich bringt.“[1]) So erweist sich denn die Liebe Gottes darin, dass er uns das wertvollste Gut schenkt, dessen Besitz volle Beseligung in sich schliesst, die Gotteskindschaft 3 1; dass er seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat zur Sühne für unsere Sünden, damit wir leben; dass er durch diese Sendung es uns ermöglicht hat, seine Kinder zu werden 4 9 10.

Offenbart sich nun die Liebe Gottes nicht darin, dass sie heilsame Forderungen an uns richtet, sondern darin, dass sie uns ein beseligendes Gut schenkt, so wird doch die erfahrene Liebe Gottes sofort eine sittliche Macht, indem sie ein Liebesleben hervorruft, das sich als solches im Verhalten gegen Gott und die Brüder erweist. Die Liebe Gottes wird durch Gegenliebe erwidert 4 19. Wer den liebt, der ihn erzeugt hat, liebt auch den, der von ihm erzeugt ist 5 1. Die Liebe zu Gott ist nur unter der Voraussetzung Wahrheit, dass sie den Willen Gottes zum eigenen Willen macht, dass sie das Wort Gottes, seine Gebote bewahrt. Darin zeigt sich die Vollkommenheit der Liebe zu Gott 2 4 5 5 2 3. Und ebenso ist nur die Bruderliebe wahr, welche die Zwecke des Bruders zu eigenen Zwecken macht, welche bereit ist, das eigene Leben für ihn zu opfern, seiner leiblichen Not abzuhelfen, die sich nicht auf freundliche Worte beschränkt, sondern in helfenden Thaten bezeugt 3 16–18.

Obwohl sich das Liebesleben des Christen mit innerer Notwendigkeit entwickelt, so findet es doch in seiner Entfaltung Hemmungen, die überwunden werden müssen, so bedarf es doch eines

1) Weiss im Commentar a. a. O. S. 145.

dem Gebieten Gottes entsprechenden Wollens seitens des Christen, um dem in ihm begründeten Liebesleben freie Bahn zu bereiten 4 21. Das Liebesleben des Christen stellt sich so dar als ein ὀφείλειν, ein Sollen 3 16.

Das Leben Gottes wird nun zum Leben des Christen durch Vermittlung Christi. Denn in ihm hat das Leben Gottes vollkommene geschichtliche Wirklichkeit gewonnen 1 1–3. Die ζωὴ ist in Christus erschienen.[1]) Daraus folgt, dass wir nur durch Aneignung Christi am Leben Gottes Anteil empfangen können, dass die Gemeinschaft mit Gott an die Gemeinschaft mit Christus gebunden ist, unser Sein in Gott auf unserem Sein in Christus ruht 1 3 5 11 12 20. Diese Aneignung Christi vollzieht sich durch Glauben und Bekennen.

Der Glaube ist für Johannes religiöse Gewissheit, als solche mit einem γινώσκειν verbunden, durch dasselbe begründet 4 16. Den Inhalt dieser Gewissheit bildet die Erkenntnis, dass Jesus der Christ ist 2 22 5 1, der Sohn Gottes 4 15. Wer das Leben Jesu so beurteilt, dass er in ihm die geschichtliche, vollkommene Offenbarung Gottes erblickt und daher derselben unendlichen Wert zuerkennt, hat Christus erkannt und besitzt Glauben. Dies Glauben und Erkennen entspringt nun aus einem unmittelbaren geistigen Wahrnehmen, einem ὁρᾶν 3 6, aus einer unmittelbaren geistigen Berührung von der Persönlichkeit Jesu Christi. Dies ὁρᾶν spiegelt sich in einem γινώσκειν, das zur Gewissheit des πιστεύειν führt. Ist der Glaube daher ein Akt, der in die Sphäre des Erkennens fällt, so ist er doch nicht das Werk der Reflexion, sondern durch den überwältigenden Eindruck hervorgerufen, den die Persönlichkeit Jesu auf das Gemütsleben ausgeübt hat. Daher denn auch der Glaube als religiöse Gewissheit eine Erkenntnis ist, welche sich im Gemütsleben befestigt hat, wie seine Entstehung durch Impulse desselben bedingt wurde. Der Glaube an Jesus ist für Johannes ein Haben, ein Besitzen Jesu. Da aber Jesus der Sohn Gottes ist, so ist das Haben Jesu zugleich ein Haben des Vaters, wie auf der anderen Seite jeder, welcher leugnet, dass Jesus der Christ

1) Dass freilich Christus 5 20 ἀληθινὸς θεὸς genannt wird, davon kann ich mich nicht überzeugen. Da ausdrücklich vorher ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ in Gegensatz zum ἀληθινός gestellt wird, wir darauf hingewiesen werden, dass Christus zu dem Zwecke gekommen ist, um uns die Erkenntnis des ἀληθινὸς zu ermöglichen, so kann Christus nicht in demselben Verse als der ἀληθινὸς θεὸς bezeichnet werden. Vielmehr will Johannes sagen, dass nur der Gott, der in Christus uns offenbar geworden ist, der wahrhaftige Gott ist, und daher jeder Begriff Gottes, der nicht aus der Gemeinschaft mit Christus hervorgegangen ist, als ein εἴδωλον betrachtet werden muss.

ist, mit dem Sohn zugleich den Vater verliert 2 22 23. Dies gläubige Bekennen zu Jesus hat daher zur Folge, dass Gott im Bekennenden, dieser in Gott bleibt 4 15. Wird nun das Erkennen, Glauben und Bekennen, dass Jesus der Christ ist, vom Apostel als ein religiöser Akt beurteilt, so doch zugleich als ein solcher, welcher moralische Entschliessungen hervorruft. Eine Erkenntnis Christi ist nur da vorauszusetzen, wo seine Gebote beobachtet werden 2 3 4 5; wer sündigt, beweist damit, dass er Christus nicht gesehen, keinen überwältigenden Eindruck von ihm empfangen, ihn nicht erkannt hat 3 6. So ist denn auch der Glaube die sittliche Kraft, mit welcher wir die Welt besiegen 5 4.

Dies Haben Christi ist vermittelt durch die Wirksamkeit seines Wortes, das sich als das Wort Gottes bezeugt; des Worts des Evangeliums, das den Christenstand der Gläubigen begründet und befestigt hat 2 14 24 1 10 2 7.

Was aber als menschliches Thun und Wirken erscheint, ist, in seinem Ursprunge betrachtet, Gottes Werk und That.

Durch die ganze Darstellung des Briefes zieht sich der Gedanke, dass sich in christlicher Gesinnung, christlichem Leben, Lieben und Heiligungsstreben ein Sein aus Gott und in Gott offenbart. Wer die Gerechtigkeit ausübt, ist von ihm geboren 2 29. Wer von Gott geboren ist, thut nicht Sünde 3 9 5 18. Der Christenstand ist durch Gott begründet 4 4 6 5 19. Die Liebe stammt von Gott; wer liebt, ist von ihm geboren 4 7; wer an Jesus als den Christ glaubt, ist von Gott geboren 5 1; was von Gott geboren ist, überwindet die Welt 5 4.

Die Geburt aus Gott vermittelt sich durch die Mitteilung seines Geistes, welcher als Prinzip des neuen Lebens, als *σπέρμα*, bezeichnet wird 3 9. Das Zeugnis, das Gott für seinen Sohn in seinem Erdenleben abgelegt hat, in dem Eindruck, den es auf empfängliche Gemüter hervorbrachte,[1]) wird durch das Zeugnis des Geistes bestätigt 5 8. Die Wirksamkeit des Geistes Gottes offenbart sich in der Gesinnung, im Handeln und Erkennen des Christen. Er kann nicht sündigen, weil der in ihm als *σπέρμα* wirksame heilige Geist, vermöge dessen er aus Gott geboren ist, ihn bestimmt 3 9. Aber der Geist Gottes ist auch der Geist der Wahrheit, er führt zum Glauben an das Evangelium, zum Hören auf die Boten desselben, zum Erkennen und Bekennen Jesu als des Christ 4 1–6.

1) *τὸ ὕδωρ* (die Taufe durch Johannes) und *τὸ αἷμα* bezeichnen den Anfang und Ausgang der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu und so zugleich das von ihnen umfasste Leben Jesu.

Doch ist diese Wirksamkeit an die freie Thätigkeit des Empfangenden gebunden. Es ist vorausgesetzt, dass der, welcher aus Gott geboren ist, sich selbst bewahrt 5 18. Daran ist das Bleiben Gottes in uns gebunden, dass wir Liebe üben 4 12 16.

Viertes Kapitel.

Sünde und Welt.

Die ethische Physiognomie des Christen, welche uns der Apostel zeichnet, erscheint als eine schlechthin ideale, insofern und insoweit das christliche Leben als ein ausschliesslich von Gott bestimmtes betrachtet werden darf. Hier ist für die Sünde kein Raum. Wo Gott, wo Christus, wo der Geist waltet, hat die Sünde ihre Macht, ihr Recht verloren. Wer in Gott ist, sündigt nicht 3 6. Die Sünde ist da eine Unmöglichkeit geworden, wo eine Geburt aus Gott stattgefunden hat, wo der Geist Gottes als Same eines neuen Lebens wirksam geworden ist 3 9 5 18. Denn dann weiss sich der Christ an den Willen Gottes gebunden, dann ist sein Thun auf die *δικαιοσύνη* gerichtet 2 29. Wie sollte, wie könnte er Sünde vollbringen können! Schliesst doch jede Sünde eine *ἀδικία* in sich 5 17, einen Widerspruch gegen Gottes Gesetz, eine *ἀνομία* 3 4!

Aber der Apostel weiss auch, dass thatsächlich das christliche Leben nicht darin aufgeht, von Gott bestimmt zu sein; dass es eine schuldvolle Selbsttäuschung ist, wenn der Christ seine ethische Wirklichkeit mit den idealen Impulsen identifiziert, die vom Geiste Gottes, der in ihm waltet, ausgehen, und die er als normativ und wirkungskräftig in sich empfindet. Daher stellt Johannes den Christen auch in einer anderen Beleuchtung dar. Er bezeugt, dass die Sünde für jeden Christen als ein unvermeidlicher Thatbestand angesehen werden muss; dass die Leugnung derselben eine Selbsttäuschung ist, im Widerspruch mit der Wahrheit und dem Worte Gottes steht. Aber der Apostel gedenkt auch der Gnade Gottes, welcher uns, falls wir unsere Sünden vor ihm bekennen, vermöge seiner Treue, kraft der er seine Verheissungen, also auch die Verheissung der Sündenvergebung für den Reuigen, erfüllt, so wie vermöge seiner Gerechtigkeit, kraft deren er das Gesetz seines Reiches aufrecht erhält, welches dem reuigen Sünder Raum gewährt, die Schuld vergiebt, von ihr frei spricht 1 8 9. Sünde, Sündenbekenntnis, Sündenvergebung ziehen sich also durch das christliche Leben hindurch. Die Sünde wird durch Sündenbekenntnis und Sünden-

vergebung aufgehoben. Und so vereinigt sich die ideale und reale Beurteilung des ethischen Lebens des Christen. Die Sündlosigkeit und die Sündigkeit des Christen stehen nicht als zwei gleichberechtigte und gleichmässige Faktoren neben einander, sondern jene behauptet sich dadurch als die dem innersten Wesen des Christen entsprechende Lebensrichtung, dass sie die Sünde, trotz ihrer Unvermeidlichkeit, als einen Widerspruch mit dem neuen Prinzip des Lebens empfindet, Reue und Sündenbekenntnis, denen die Vergebung gewiss ist, hervorbringt und so eine Entwicklung sichert, die zur völligen, freilich im irdischen Verlauf noch nicht erreichbaren Aufhebung der Sünde führen muss.

Freilich nicht jede Sünde ist mit dem Fortbestehen des Gnadenstandes vereinbar, nicht jede Sünde kann auf dem bezeichneten Wege unwirksam gemacht werden. Es giebt eine Sünde *πρὸς θάνατον*; während jede andere Sünde die Brüder zur Fürbitte aufruft und mit der gewissen Hoffnung erfüllt, dass Gott dem sündigen Bruder das ihm im Sündigen entschwindende höhere Leben wieder verleihen werde, so ist die Sünde zum Tode ein so gefährliches Sinken, dass der Apostel die Freudigkeit verliert, zur Fürbitte in diesem Falle aufzufordern. Worin diese Sünde zum Tode besteht, sagt der Apostel nicht. Vielleicht, dass es uns gelingt, seinen Sinn zu erkennen, wenn wir es versuchen, festzustellen, was ihm das Wesen des *θάνατος* bedeutet. So werden wir zu der Aufgabe geführt, uns das Gebiet zu vergegenwärtigen, in dem nach der Lehre des Apostels der *θάνατος* seine Herrschaft ausübt, das Gebiet des *κόσμος*.

Das schärfste Urteil, das Johannes über die Welt abgiebt, findet sich im Schluss des Sendschreibens 5 19: *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*, die ganze Welt liegt in den Banden des Teufels. Wird hier der Teufel von der Welt unterschieden, so erscheint an einem anderen Orte der *κόσμος* selbst als ein Prinzip, auf welches alle sündlichen Zustände und Begehungen zurückgeführt werden, 2 16 wird *πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός, ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου* vom *κόσμος* abgeleitet, und der *κόσμος* wird dem *πατὴρ* gegenübergestellt, so dass der Gedanke naheliegt, dass für den Apostel der Teufel das personifizierte Weltprinzip ist. Was den *κόσμος* zum *κόσμος* macht, ist nach dieser Aussage eine ethische Qualität, die *ἐπιθυμία τῆς σαρκός*, die sich durch die Augen vermittelt; denn das Sehen zeigt dem Begehren die Gegenstände, welche es reizen; und so bildet sich ein begehrliches Sehen, eine *ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν*. Die so

konkret werdende Begierde des Fleisches stellt sich in der ἀλαζονία τοῦ βίου dar, dem prahlerischen Übermut im Genuss der sinnlichen Lebensgüter. Der κόσμος ist für den Apostel also das Sinnliche, das als solches das Vergängliche ist 2 17, insofern es die Gesinnung beherrscht und sie dazu verführt, in ihm das höchste Gut zu erkennen. Es verwirklicht sich im Menschen, sobald die sinnliche Seite seines Seins, seine σάρξ, mittelst der ihr einwohnenden ἐπιθυμία sein Wollen bestimmt. Dann ist sein Streben darauf ausschliesslich gerichtet, sinnliche, vergängliche Güter, die sein Auge erblickt, zu erwerben, und er findet darin sein Genüge, sich des Besitzes derselben zu rühmen. Die Selbstherrlichkeit, die er sich durch die Fülle irdischer Genüsse bereitet hat, charakterisiert seine Lebensgestaltung.

Aus dieser Lebensrichtung, welche der κόσμος allen mitteilt, die sich in seinen Dienst stellen, folgt mit innerer Notwendigkeit, dass diese unfähig sind, die Christen zu würdigen, zu verstehen, den Sinn ihres Lebens zu erkennen. Der κόσμος — der Apostel bezeichnet mit diesem Begriff sowohl das einheitliche Weltprinzip als alle, in denen es Wirklichkeit gewonnen hat — erkennt nicht den Vater, da er sich ja der anbetenden Abhängigkeit von Gott entzieht und sich selbstgenugsam in seiner eigenen Lebensfülle und Lebensherrlichkeit spiegelt. So kann er auch die Kinder Gottes nicht erkennen 3 1. Noch mehr, da ein unversöhnbarer Widerspruch zwischen dem Weltleben und dem Leben in Gott besteht, muss die Welt die Kinder Gottes hassen 3 13. Es fehlen die inneren Berührungspunkte zwischen beiden Seiten. Hier und dort bilden sich entgegengesetzte Gesamtanschauungen. Hier redet der Weltgeist, der Geist des Irrtums, und die Kinder der Welt hören auf seine Worte; dort redet der Gottesgeist, der Geist der Wahrheit, und die Kinder Gottes vernehmen seine Stimme. Die Kinder der Welt entbehren des Verständnisses für die Worte des Gottesgeistes, die Kinder Gottes verschliessen sich der Stimme des Weltgeistes 4 5 6.

Die Herrschaft des Weltgeistes, des Teufels, ist nun zugleich wie die Herrschaft des Unglaubens so auch die Herrschaft der Lieblosigkeit, mit einem Wort: der Sünde. Denn, wo der Sinnengenuss und das fleischliche Leben ungehemmte Macht ausüben, da ist auch das selbstische Prinzip entfaltet. Und, wo dies die letzten Konsequenzen zieht, da waltet der Hass gegen die Mitbewerber um die irdischen Lebenspreise, da wird auch das Leben des Nächsten nicht geachtet, da entwickelt sich Streit und Hader, der

sich zum Morde des Bruders fortreissen lässt. Hass und Mord liegen auf derselben Linie, in diesem vollendet sich jener, in jenem schlummern die Keime dieses 3 15. Da die Welt, vom selbstischen Prinzip beherrscht, in der christlichen Gemeinde die Verwirklichung des entgegengesetzten Prinzips erkennt, des Prinzips der Liebe, da hier das Gute und das Böse, die ἔργα δίκαια und die ἔργα πονηρά, feindlich aufeinanderstossen; da die Welt in der Gemeinde Jesu Christi einer sittlichen Macht begegnet, die ihr eigenes sittliches Leben richtet, so kann es nicht anders geschehen, als dass die Welt vom Hass gegen diese Gemeinde erfüllt wird und sie mit Mord bedroht, wie Kain seinen Bruder Abel tötete, der erste Repräsentant des Weltprinzips den ersten Repräsentanten des Lebens aus und in Gott 3 12 13.

Aber der Hass der Welt gegen die Kinder Gottes hat kein anderes Ergebnis als den Sieg dieser über jene. Die wahre Gotteserkenntnis, die mit einem ethischen Erleben verbunden ist, schliesst den Sieg über die Welt in sich. Denn diese Erkenntnis, welche ja als die Wirkung des Wortes Gottes an den Herzen beurteilt werden muss, verleiht Stärke 2 13 14. Da diese Gotteserkenntnis nun an die religiöse Gewissheit, den Glauben an Jesus als den Christ, gebunden ist, so wird der Sieg über die Welt auch als Werk der πίστις dargestellt; und, da sich mittelst der durch das Wort Gottes gewirkten Gnosis und Pistis die Geburt aus Gott vollzieht, so erscheint der Sieg über die Welt auch als das Ergebnis der Überlegenheit der Kinder Gottes über die Kinder der Welt 5 4 5 4 4. Der Sieg der Gläubigen über die Welt ist schliesslich der Sieg Gottes, der in den Gläubigen wirksam ist, über den Fürsten der Welt, der in den Kindern der Welt sich offenbart; ein Sieg, der von vornherein nicht zweifelhaft sein kann, denn Gott ist grösser als die Welt 4 4.

Die Welt wird nun aber auch als das Reich des Todes charakterisiert, der Eintritt in die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe ist daher zugleich der Übergang in die Sphäre des Lebens. Denn Lieben heisst Leben; nicht Lieben, Hassen, heisst, dem Tode anheim gefallen sein. Wer hasst, ist ein ἀνθρωποκτόνος, wer aber den Tod hervorbringt, Träger des Todes ist, Vermittler des Todesprinzips, kann nicht zugleich Inhaber des Lebens, Vermittler des Lebensprinzips, sein, während überall da, wo die Liebe waltet, sich die Macht des Lebens offenbart, denn die Liebe ist auf die Erhaltung und Steigerung des Lebens gerichtet 3 14 15.

Damit sind wir zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung zu-

rückgekehrt. Wir wissen nun, welche Sünde Johannes als ἁμαρτία πρὸς θάνατον bezeichnet, welche Sünder er der brüderlichen Fürbitte nicht an das Herz legt. Todsünde ist die Sünde, durch welche der Sündigende erweist, dass er aufgehört hat, ein Kind Gottes zu sein, durch welche er aus dem Zusammenhang mit der Brudergemeinschaft ausgeschieden ist; es ist die Sünde, durch welche der Sündigende bezeugt, dass er sich in den Dienst des Weltprinzips, das Prinzip des Todes ist, gestellt hat. Dadurch hat er aufgehört, ἀδελφὸς zu sein, und die fürbittende Bruderliebe kann ihm nicht mehr zu teil werden. Er gehört nicht mehr dem Kreise an, in dem sich die betende Bethätigung der Bruderliebe offenbart 5 16.

Ist es nun auch eine unanfechtbare Thatsache, dass die Welt und die Kinder Gottes prinzipiell geschieden sind, dass kein vermittelnder Zusammenhang zwischen ihnen besteht, so unterliegt es doch auf der anderen Seite keinem Zweifel, dass die Christen vermöge ihrer sinnlichen Natur, welche sie den Bedingungen des irdischen Lebens unterstellt, auch den Versuchungen des Weltlebens ausgesetzt sind. Leicht kann sich auch in ihr Herz die Liebe zur Welt einschleichen, daher die Mahnung an sie ergeht: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ 2 15.

Obwohl Johannes vermöge der ihm eigenen Tendenz, das sittliche und religiöse Leben auf die bestimmenden letzten Prinzipien zurückzuführen, wenig geneigt ist, die konkreten Erscheinungen des ethischen Lebens genauer zu betrachten, so ist er doch weit davon entfernt, sich mit einer Ausschliesslichkeit der Innenseite desselben zuzuwenden, welche der sittlichen, sichtbaren Thätigkeit das Interesse versagt. Die Liebe, welche er bei den Gläubigen voraussetzt, ist durchaus praktisch; sie ist hilfreich, barmherzig, sie ist darauf gerichtet, die leibliche Not des Bruders zu beseitigen, sie ist bereit, für ihn auch das leibliche Leben zu opfern 3 16 17. Der Apostel fordert das gerechte Handeln 2 29 3 7 10. Die sittliche Vollkommenheit als eine gewollte und gewusste, d. h. als ἀλήθεια, soll sich in unserem Thun offenbaren 1 6.

Doch ist es charakteristisch für die mystische Richtung des Apostels, dass er den Blick nicht auf die Gemeinde als sichtbare Organisation christlichen Liebeslebens richtet. Wohl legt er Wert darauf, dass durch die Verkündigung des Evangeliums das Band zwischen Prediger und Hörern immer neu geknüpft wird; wohl findet seine Freude in der gemeinsamen Heilserkenntnis und der darin begründeten Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn ihre Vollendung 1 3 4; wohl weist er darauf hin, dass die κοινωνία

μετ' ἀλλήλων durch den Wandel im Licht bedingt ist 1 7; wohl fasst er in väterlicher Liebe alle Gemeindeglieder als seine τεκνία einheitlich zusammen 2 1, es besteht für ihn eine ideell geschlossene Gemeinschaft, der die Antichristen nicht angehören, obwohl sie in äusserem Zusammenhang mit derselben früher gestanden haben 2 18 19; aber diese Gemeinschaft ist rein ideell begriffen, es ist die Gemeinschaft der Kinder Gottes, in denen Gott lebt, die in Gott leben, regiert vom Geiste Gottes, durch Glaube und Liebe mit Gott, durch Liebe untereinander vereinigt; es fehlt aber jeglicher Hinweis auf gottesdienstliche Handlungen, in denen diese Gemeinschaft ihr inneres Leben darstellt, auf sichtbare Organisationen, durch welche ihre Verbindung geordnet wird. Diese Gemeinschaft erscheint als eine ausschliesslich ethisch bestimmte, nur durch den in ihr waltenden Geist vom κόσμος unterschieden, eine ideelle, nicht eine im engeren Sinne sociale Verbindung.

Fünftes Kapitel.

Die Entwicklung des christlichen Lebens.

Der idealen Betrachtungsweise des Apostels, welche die sittliche Wirklichkeit überwiegend vom Standort der letzten sie bedingenden Prinzipien aus beurteilt, die daher das Leben des Christen als Abbild des Lebens Gottes anschaut, entspricht es, dass er jenes nicht sowohl unter dem Gesichtspunkt eines unter Kämpfen, die auch Niederlagen in sich schliessen, sich vollziehenden Werdens, sondern vielmehr in dem Bilde eines Seins anschaut, das seine inneren Kräfte äussert und sich in stetiger Steigerung derselben vollendet. Dass dieser Standort nicht in so ausschliesslicher und einseitiger Weise behauptet wird, dass der Blick auf die Mängel und Verfehlungen, die auch in einem treuen Christenleben nicht ausbleiben, fehlt, darauf haben wir schon früher hingewiesen. Eine Selbstbeurteilung, die eigene Sünde leugnet, ist dem Apostel eine Verirrung, die dem Worte Gottes und der Wahrheit widerstreitet 1 8 10. So setzt er auch voraus, dass sich jeder, der von der Christenhoffnung bewegt ist, heiligt, in einem Reinigungsprozess begriffen ist 3 3. Aber diese Hinweisung auf Sünde und Verfehlung entspringt doch gleichsam nur einem Seitenblick des Apostels, der wesentliche Inhalt seines Bewusstseins wird durch die Gewissheit gebildet, dass die Kinder Gottes den Sieg über die Welt schon errungen haben 2 13 14 5 4. Der Apostel ist gewiss,

dass die Kinder Gottes eine prinzipiell gute Qualität besitzen, welche diesen selbst auch nicht verborgen bleibt. Sie erkennen dieselbe daran, dass sie von einer Liebe bestimmt werden, die sich nicht auf Worte beschränkt, sondern sich als eine wahrhaftige im Werk bethätigt. Wenn sie sich daher auf Grund ihrer Verfehlungen verurteilen müssen, so sind sie doch dessen eingedenk, dass Gott, der in das Verborgene, in das Innere des Herzens, sieht, auch die prinzipiell gute Beschaffenheit desselben erkennt, so dass die Verfehlungen die Gotteskindschaft nicht aufheben. In dieser Gewissheit behauptet sich die Freudigkeit der Kinder Gottes vor Gott 3 18–21. Diese Freudigkeit ist nun eine in dem Masse wachsende, als die Liebe, welche die gute Beschaffenheit des Herzens charakterisiert, an Kraft gewinnt; erreicht diese ihre Vollendung, so auch jene. Unter dieser Voraussetzung bewahren wir die Freudigkeit auch am Tage des Gerichts. Von der Fülle der Liebe bewegt, stehen wir dann in derselben Beziehung zur Welt wie Christus. Ist doch auch vollkommene Liebe zu Gott mit der Stimmung der Furcht vor Gott unvereinbar. Denn vollkommene Liebe zu Gott ist vollkommene Seligkeit in Gott. Die vollkommene Liebe scheidet alle Elemente der Furcht vor dem, der Gegenstand der Liebe ist, aus. Wer sich da fürchtet, wo er liebt, liebt nicht in vollkommener Weise. Wo noch Furcht im Herzen Raum findet, da erfährt auch der Fürchtende unmittelbar Strafe von dem, der gefürchtet wird. Der Gefürchtete erscheint auch als der Strafende. So sind Furcht, Strafe, Unseligkeit unzertrennlich mit einander verbunden 4 17 18.

Die vollkommene Liebe zu Gott und die darin enthaltene Freudigkeit im Aufblick zu ihm offenbart sich auch in der Gewissheit und Zuversichtlichkeit, mit der die Kinder Gottes ihre Bitten Gott vortragen. Sie wissen, dass sie die Güter empfangen, welche sie von Gott erbitten. Da sie prinzipiell die Gebote Gottes beobachten und, was vor ihm wohlgefällig ist, thun, so fallen auch ihre Bitten in das Gebiet der Güter, deren Verwirklichung Gottes Willen entspricht. Wie mannigfaltig dieselben daher auch sein mögen, die Kinder Gottes zweifeln nicht daran, dass sie erhört werden, und wissen sich in der Bitte, indem sie die Zukunft schon als Gegenwart erfahren, im Besitz der erbetenen Güter 3 22 5 14 15. Wie weit der Apostel aber davon entfernt ist, an irdische Werte als Gegenstand der Bitten zu denken, beweist, dass er 5 16 die Gewissheit ausspricht, dass die Fürbitte für einen Bruder, der eine Sünde, die aber nicht Todsünde gewesen ist, begangen hat, diesem die ζωή, der er durch

die Sünde relativ verlustig gegangen ist, wieder erwerben werde.[1]) Der Apostel stellt die Gemeinden, an die sein Sendschreiben gerichtet ist, auf eine Höhe, von deren Standort aus sie eine Erkenntnis gewonnen haben, vermöge deren sich ihr Streben der Willensrichtung Gottes zuneigt, so dass Missgriffe in der Wahl des Gebetsgegenstandes ausgeschlossen sind. Die Gläubigen sind im Besitz des vom Heiligen, von Gott, stammenden *χρῖσμα* und sind daher alle wissend. Dasselbe Chrisma, das Christus zu teil geworden ist, haben auch sie empfangen, und vermöge desselben sind sie über das ganze Gebiet der in Christus uns offenbar gewordenen Heilswahrheit erleuchtet 2 20 27. Wohl beziehen sich diese apostolischen Worte unmittelbar auf die Erkenntnis der *ἀλήθεια* im engsten Sinne, auf die Gewissheit, dass Jesus der Christ ist; aber sie dürfen, da jene Erkenntnis alle religiös-sittliche Erkenntnis in sich schliesst, als auch dieser überhaupt geltend angesehen werden, wie ja auch der Apostel das allgemeine Urteil ausspricht: *τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων.*

Sechstes Kapitel.

Zusammenfassung.

1. Der Christenstand wird durch eine Geburt aus Gott, welche die Gotteskindschaft in sich schliesst, begründet 3 9. Sie vermittelt sich durch das Hören und die Aufnahme des göttlichen Worts 2 14 24 1 10 2 7.

2. Diese Aufnahme ist wesentlich ein Akt des erkennenden Geistes. Er vollzieht sich durch ein *ὁρᾶν*, ein geistiges Schauen, mit welchem sich ein *γινώσκειν* und ein *πιστεύειν* verbindet. So entsteht religiöse Gewissheit.

3. Diese hat zum Inhalt die Erkenntnis, dass Jesus der Christus ist.

4. Der Glaube ist aber auch sittliche, die Welt besiegende Kraft 5 4.

5. Er ruft die Liebe hervor, denn der Glaube hat zum Inhalt die Erfahrung der Liebe Gottes. Gegenstand der durch den Glauben geweckten Liebe ist Gott, sind die Brüder.

6. Glaube und Liebe hangen so innig mit einander zusammen, dass die Wiedergeburt auch als Frucht der Liebe betrachtet wird.

1) Es zeigt sich hier, dass nach dem Urteil des Verfassers jede Sünde, weil Verlust an *ζωή*, so auch Eintritt in die Sphäre des *θάνατος* in sich schliesst. Dieser Prozess kommt in der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* zu vollkommenem Abschluss.

Das Erkennen, ein Moment des Glaubens, kann nur da vorausgesetzt werden, wo die Liebe waltet 4 7–21.

7. Glaube und Liebe sind zwei Seiten eines und desselben Vorgangs. Insofern er sich durch Erkennen vermittelt, wird er als Glaube charakterisiert, insofern er eine Gemütserfahrung und Willensbestimmtheit ist, als Liebe. Beide Momente stehen von Anfang an mit einander in Wechselwirkung; kein Glaube ohne Liebe, keine Liebe ohne Glauben.

8. Die Grundstimmung des Christen ist Freudigkeit. Denn seine Gemeinschaft mit Gott ist Liebesgemeinschaft. Je mehr sich diese der Vollendung nähert, desto mehr weicht die Furcht aus der Seele. Unverzagt blickt der Christ dem Tage des Gerichts entgegen 4 17.

9. Diese Freudigkeit wird auch durch die noch vorhandene Sünde nicht aufgehoben; denn diese ist als ein verschwindendes Element zu beurteilen. Sie wird im Verlauf der ethischen Entwicklung ausgeschieden; und, wenn wir sie reuig vor Gott bekennen, wird sie uns vergeben. So vermag sie nicht, unsere Liebesgemeinschaft mit Gott zu zerstören 1 9 2 1.

10. Indem wir in der Reue mit der Sünde brechen, in der Heiligung sie bekämpfen, gewinnen wir durch das Selbstgericht über unsere Verfehlungen und die energische Zuwendung zum Willen Gottes eine Selbstbeurteilung, die nicht eine prinzipielle Selbstverurteilung in sich schliesst; eine Zuversichtlichkeit, die darin begründet ist, dass Gott die wesentliche Tendenz unseres Strebens kennt und billigt 3 20 21.

11. Wenn das christliche Leben unter dem höchsten Gesichtspunkt beurteilt wird, so erscheint es als Abbild des sittlichen Seins Gottes. Die sittlichen Bestimmtheiten Gottes werden sittliche Bestimmtheiten des Christen.

12. Das christliche Leben wird nicht überwiegend als eine unter schweren Kämpfen sich behauptende Errungenschaft, sondern vielmehr als die Offenbarung einer sich sieghaft entwickelnden Kraft angeschaut.

13. Die Schärfe des Urteils über die Welt trägt nicht asketische Färbung. Sie gilt nicht dem sinnlichen Gebiet der Bethätigung, sondern einer Lebensführung, die sich vom sinnlich-selbstischen Prinzip bestimmen lässt. Wer den *βίον τοῦ κόσμου* besitzt, ist nicht verpflichtet, sich desselben zu entäussern, wohl aber soll er in barmherziger Liebe dem notleidenden Bruder helfen 3 17 18.

14. So hoch die christliche Gemeinschaft als Liebesgemeinschaft geschätzt wird, so gering ist das Interesse des Apostels an der socialen Organisation derselben.

15. Auch die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel bildet nur den Ausgangspunkt für einen ethischen Prozess, in welchem eine Erkenntnis Gottes gewonnen wird, welche, weil in der Selbstbezeugung Gottes begründet, von der Wegweisung jeglicher menschlicher Autorität befreit.

Siebentes Kapitel.

Der zweite und dritte Brief des Johannes.

Der zweite nach Johannes genannte Brief hat so vieles mit dem ersten Gemeinsame, dass es begreiflich ist, wie er auf denselben Verfasser zurückgeführt werden konnte; bei näherer Betrachtung zeigt sich aber doch eine Umbiegung der Gesamtanschauung des ersten Briefs, die es uns verstehen lässt, dass schon in der alten Kirche mehrfach dieser Brief von der Urheberschaft des Apostels Johannes ausgeschlossen wurde. Und diese Bedenken werden kaum beseitigt werden können. Freilich, an der Schroffheit des im 10. und 11. Verse des zweiten Briefs enthaltenen Urteils Anstoss zn nehmen, liegt kein ausreichender Grund vor.[1]) Hatte der erste Brief erklärt, dass, wer leugne, dass Jesus der Christ sei, der Lügner, der Antichrist sei, der mit dem Sohne zugleich den Vater leugne (2 22), so war es nur folgerichtig, dass den Gemeindegliedern der Zusammenhang mit solchen Irrlehrern verboten, dass es jenen versagt wurde, diesen gastfreundschaftliche Aufnahme und christlichen Brudergruss zu gewähren.

Dagegen muss als eine Vergröberung der Gedankenbildung des ersten Briefes betrachtet werden, dass im neunten Verse das Bleiben in der Lehre mit dem Haben des Vaters und des Sohnes identisch gesetzt wird. Wäre in *τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ* der Genitiv ein Genitivus subjectivus, so würde der Anstoss schwinden. Aber es ist der Genitivus objectivus. Im Gegensatz zur Irrlehre, dass Jesus Christus nicht in das Fleisch gekommen ist, wird das Festhalten an der in der Gemeinde feststehenden Lehre von Christus gefordert. Die Möglichkeit, *τοῦ Χριστοῦ* als Gen. subj. zu verstehen, scheitert daran, dass in diesem Falle der Inhalt der Lehre Christi irgendwie näher hätte bestimmt werden müssen, abgesehen

1) Schleiermacher findet hier „eine Unduldsamkeit, die gegen alle neutestamentliche Analogie ist“. Siehe Einleitung in das Neue Testament. Berlin 1845, S. 399.

davon, dass, worauf Weiss[1]) mit Recht hinweist, Christus nach Johannes nicht eine Lehre von Gott gebracht hat, sondern die Erkenntnis, dass er als Sohn Gottes die Selbstoffenbarung Gottes ist. Wir müssen als den Gedanken des zweiten Briefs annehmen, dass der Besitz der wahren Lehre von Christus die volle Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne verbürgt. Dies entspricht nun nicht der Lehre des ersten Briefes. Allerdings wird auch hier der entscheidende Wert auf die Erkenntnis und das Bekenntnis, dass Jesus der Christ ist, gelegt. Aber diese Gewissheit wird durch eine Botschaft vermittelt, welche das Lebensbild der Persönlichkeit Christi zeichnet, und zwar so zeichnet, dass der Eindruck hervorgebracht wird, dass in ihr das ewige Leben erschienen sei (1 1–3). An das Bewahren dieser Botschaft, dieses Bildes, ist die Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater gebunden (2 24). Denn es knüpft sich daran die Salbung mit dem heiligen Geiste, der nun ein selbständiges Erkenntnisprinzip bildet. Wer die Botschaft von Jesus dem Christ, dem Träger des ewigen Lebens, in sich aufnimmt und festhält, empfängt damit zugleich das Chrisma, das ihn erleuchtet, über alle Heilsfragen belehrt, so dass er der Belehrung seitens eines Menschen nicht mehr bedarf (2 27). Es handelt sich also hier um einen übernatürlich-natürlichen, ethischen Vorgang. Wer sich in diese Darstellung vertieft, wird im Worte des zweiten Briefs: *ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει* einen anderen Ton vernehmen, ein Herabsinken von der Höhe des ersten Briefs erkennen. Nichtsdestoweniger wagen wir nicht, die Identität des Verfassers des zweiten und ersten Briefes in Abrede zu stellen. Es ist immerhin möglich, dass der Verfasser des zweiten Briefes den Begriff der *διδαχὴ* im Sinne des ersten Briefes verstanden hat.

Das Urteil über den Ursprung des zweiten schliesst auch das Urteil über den des dritten Briefes in sich. Beide Briefe stehen in engem Zusammenhange mit einander. Die Wendungen des zweiten wiederholen sich im dritten Brief. Man vergleiche *οὓς — ὃν ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ* II, 1. III, 1. *ἐχάρην-λιάν — περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ — ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς* II, 4. III, 3; ferner den Schluss II, 12. III, 13. 14. Solche gleichlautende Wendungen pflegen einzutreten, wenn zwei Briefe von einem Verfasser unmittelbar nacheinander geschrieben werden. Ob sich III, 9 auf unseren zweiten Brief bezieht, ist schwer zu entscheiden.[2])

1) Commentar S. 197.

2) Vgl. Harnack, Über den 3. Johannesbrief. Texte und Untersuchungen. Bd. XV. Heft III. S. 3—27. 1897.

Die Offenbarung.

Achtes Kapitel.

Einleitendes. Die Werke.

Für einen Schriftsteller, welcher durch den Gegenstand seiner Darstellung genötigt wird, sein Urteil über die Apokalypse nur zu präzisieren, und die Gründe, auf denen es ruht, nur anzudeuten, der verhindert ist, eingehende kritische Untersuchungen zu veranstalten, ist die Lage, in der sich gegenwärtig die wissenschaftliche Erörterung über die Entstehung der Apokalypse befindet, eine sehr schwierige. Wenigstens für den, welcher sich, wie ich es von mir bekennen muss,[1]) von der Einheitlichkeit der Apokalypse nicht zu überzeugen vermag.

Jülicher[2]) erklärt: „Neue Untersuchungen über die Komposition und Zeit der Apokalypse erscheinen fast allmonatlich, ohne bisher das Urteil über die entscheidenden Fragen dem Abschluss näher gebracht zu haben"; und Bousset spricht sich in demselben Sinne aus: „Wirft man nun aber einen Blick auf die Arbeit, welche die Litterarkritik bisher gethan hat, so erhält man einen ziemlich trostlosen Eindruck. Auf den ersten Blick scheint hier alles in Fluss zu sein, und kaum irgendwo ein Resultat festzustehen. — — Es differieren aber die Kritiker nicht nur in ihren Resultaten, sondern auch, ohne dass dies allen deutlich zum Bewusstsein kommt, in ihrer Methode und Gesamtanschauung von dem Kompositionscharakter der Apk."[3])

So wird es mir gestattet sein, mich darauf zu beschränken, die Ergebnisse der Kritiker zu bezeichnen, welche auf mich den Eindruck des Wahrscheinlichen gemacht haben. Ich setze die Entstehung der Apk. in die Zeit Domitians, halte sie für die Schrift eines Christen, der ältere apokalyptische Fragmente in dieselbe verwoben hat, und halte den Verfasser nicht für identisch mit dem Urheber des Evangeliums und der Briefe.[4])

Aber ebenso stimme ich Weizsäcker in der Bestimmung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen dem Evangelium und der Apk. zu: „Die Ungleichheit ist gerade so gross, um die Abkunft

1) Schon Schleiermacher, Bleek folgend, hat die Einheit bestritten. Siehe Einleitung in das Neue Testament. Berlin 1845. S. 449 u. d. f. Abschliessend erklärt er (S. 463): „Die ganze Auslegung des Buches bezeugt, dass, wer auf die Einheit desselben ausgeht, immer zu neuen Willkürlichkeiten kommt."

2) Einleitung in das Neue Testament. 1894. S. 164.

3) Die Offenbarung Johannis. Göttingen 1896. S. 149.

4) Jülicher a. a. O. S. 182. 177. Bousset a. a. O. S. 163. 152.

von der nämlichen Person auszuschliessen; aber auch die Verwandtschaft ist gerade so gross, um die gleiche Heimat zu beweisen. Diese Verwandtschaft ist hinreichend entschieden durch die einzige Thatsache, dass diese beiden Schriften und zwar sie allein im Neuen Testamente und überhaupt in der ganzen Litteratur, welche der Zeit nach verglichen werden kann, Jesus als den göttlichen Logos verkündigen."[1])

Der Johanneischen Schule gehörte der Verfasser der Apk. an; aber er war eine Persönlichkeit, welche doch bei innerer Verwandtschaft mit dem Apostel in vielen Beziehungen in ihrer Geistesart von demselben abwich. Vielleicht war der Verfasser der Presbyter Johannes.

Wenn wir nun versuchen, die ethische Gesamtanschauung der Apokalypse[2]) zu charakterisieren, so tritt uns zuerst entgegen, dass das gesamte christliche Leben unter den Gesichtspunkt der ἔργα gestellt wird. Nicht in dem Sinne ist dies gemeint, dass einzelne sittliche Handlungen oder die Summe derselben das Wesen des christlichen Lebens erschöpfend darstellen, dass es ausschliesslich eine Grösse der Erscheinungswelt bildet; sondern es umfasst der Begriff der ἔργα beides zugleich, die sittliche Gesinnung und das sittliche Handeln, dieses nicht ohne jene, jene nicht ohne dieses. Die Gemeinde zu Ephesus wird getadelt, weil sie die erste Liebe nicht bewahrt hat; sie soll ihren Sinn wandeln und die ersten Werke thun. Zu den ersten Werken gehört also die erste Liebe. Die Apokalypse hat gegen das Handeln der Ephesinischen Gemeinde nichts einzuwenden, dasselbe verdient vielmehr alles Lob. Sie strengt sich an, die Pflichten, die das Evangelium fordert, zu erfüllen, sie ist beharrlich, es fehlt ihr weder κόπος noch ὑπομονή; sie besitzt soviel sittliche Energie, dass sie die Bösen nicht zu ertragen vermag, soviel Erleuchtung, um falsche Apostel als solche zu erkennen, und Zuchtlosigkeit, die sich in das Gewand christlicher Freiheit hüllt, als Gott feindliche Lebensgestaltung zu beurteilen und unbedingt abzuweisen, soviel Glaubenskraft, um für Christus zu leiden, und dennoch vernimmt sie das schwere Wort, dass sie die erste Liebe verlassen hat, dass die Innigkeit der Liebe zum Herrn geschwunden ist, dass also ihr Wandel einen gesetzlichen Charakter trägt, der Freiheit und Freudigkeit entbehrt, aus welcher der Wandel des Christen entspringen soll. Und so unerlässlich erscheint dem Verfasser diese Liebesinnigkeit, dass er der Gemeinde ankündigt, wenn sie nicht durch

1) Apost. Zeitalt. S. 484; siehe ferner S. 487.

2) Vgl. H. Gebhardt, Der Lehrbegriff der Apokalypse. Gotha 1873.

Busse diese Liebesinnigkeit wiedergewinne, sie ihr Dasein als Gemeinde des Herrn verlieren, zu Grunde gehen werde. Derselben Bestimmung des Begriffs der ἔργα begegnen wir im Sendschreiben an die Gemeinde zu Thyatira. Diese ist in einem sittlichen Fortschritt begriffen, ihre ἔργα sind jetzt reichlicher als früher. Und den Inhalt der ἔργα bilden ἀγάπη, πίστις, διακονία, ὑπομονή; Werke, die der Sohn Gottes von den Seinen fordert, die seine Werke sind 2 19 26.[1]) Diese ἔργα stehen den unbefriedigenden ἔργα, der unerfreulichen Gesinnung und Lebensführung gegenüber, welche bei der Gemeinde in Sardes sich findet. Hier kann von den ἔργα nur gesagt werden, dass sie davon Zeugnis ablegen, dass ihr Urheber den Namen hat, dass er lebe, während er in der That tot ist. Was dem sittlichen Leben der Gemeinde fehlt, ist die Innerlichkeit. Weder werden Vergehen gegen eine durch das sittliche Gesetz geregelte äussere Lebensordnung gerügt, noch wird etwa über ein Sinken des gottesdienstlichen Gemeinschaftslebens geklagt, die Gemeinde hat ja den Namen, dass sie lebe. Sie steht in gutem Ansehen. Aber dasselbe ist nicht begründet. Wenn das Leben der Gemeinde an dem höchsten Massstab, den Gott selbst anlegt, beurteilt wird, kann dasselbe nur als ein Scheinleben, das den Tod verbirgt, bezeichnet werden. Die Gemeinde ist bei aller äusseren Korrektheit in weltlichen Sinn versunken, nur wenige Gemeindeglieder haben sich davon frei gehalten, ihr weisses Kleid nicht beschmutzt. Ein sehr anerkennendes Urteil empfangen dagegen die ἔργα der Gemeinde zu Philadelphia. Sie ist, vom weltlichen Standpunkt aus beurteilt, nur Trägerin einer μικρὰ δύναμις. Reichtum des Besitzes, Ansehen und Ehre fehlen ihr. Aber sie hat das Wort des Herrn bewahrt, die ὑπομονὴ bewiesen, die dasselbe fordert, ja die den wesentlichen Inhalt desselben bildet. Denn unter den Versuchungen der Gegenwart ist es die ὑπομονή, deren die Christen bedürfen, um den Namen des Herrn nicht zu verleugnen.

Dass es die Innerlichkeit des Gemüts und der Gesinnung ist, in welcher die von Gott geforderten ἔργα des Christen begründet sind, erkennen wir auch aus dem letzten der sieben Sendschreiben,

---

1) 2 26–29, das Citat von Ps 2 8 9, halten wir nicht für einen ursprünglichen Bestandteil der Apokalypse, wenigstens sicherlich nicht 26 b und 27. Dagegen scheint uns folgende Konstruktion des Schlusses des Schreibens an die Gemeinde zu Thyatira nicht ausgeschlossen: καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνον. Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

dem Schreiben an die Laodicener. Was der Herr von der Gemeinde fordert, und was er an ihr vermisst, ist, dass sie ζεστὴ sei, glühend von inniger Liebe zum Herrn; und, was er an ihr sieht und nicht ertragen kann, ist, dass sie von Lauheit erfüllt ist, mit sich selbst zufrieden, in sich verliebt, weil sie es an äusseren Bethätigungen des Christentums nicht fehlen lässt. Wie die Corinthische Gemeinde — I Cor 4 8 — hält sie sich für reich, allen Mangels bar, und beweist gerade damit, wie innerlich arm sie ist. So unerträglich ist dem Herrn die Lauheit, dass er Kälte, völlige Entfremdung vom Evangelium, vorzieht, weil diese leichter den Ausgangspunkt zur Umkehr bilden kann, als die Lauheit mit ihren Selbsttäuschungen.

Die Seele der ἔργα ist die Liebe. Auch der Apokalyptiker ist der Prediger der Liebe, freilich nicht einer müssigen, in Gefühlen schwelgenden, nur an Worten reichen Liebe, sondern einer Liebe, die sich in Werken offenbart. Dieser Beurteilung des christlichen Lebens entspricht es, dass die Beziehung der Gemeinde zu Christus in dem Bilde des Verhältnisses einer Braut zu ihrem Bräutigam dargestellt wird und die vollkommene Vereinigung derselben mit Christus als Hochzeit vgl. 19 7 9 21 9 22 17. Sehen wir nun, wie die ἔργα des Christen entstehen! In mannigfaltigen Bezeugungen werden wir darauf hingewiesen, dass es die Gnade Gottes durch Jesus Christus ist, auf welche wir ihren Ursprung zurückzuführen haben. Das Gnadengut, das geläuterte Gold, die weissen Kleider, die Augensalbe, giebt Christus 3 18. Von Gründung der Welt an sind die Frommen auserwählt, und sind ihre Namen in das Buch des Lebens geschrieben 17 8 13 8 3 5 21 27. Sie sind von Gott berufen 19 9 und auserwählt 17 14. Und, solange die Geschichte währt, ist es freie Gnade, die das Heil darbietet 21 6 22 17. — Diese freie Gnade dringt und zwingt sich aber nicht auf, sondern wird nur denen zu teil, die nach ihr begehren, nach ihr dürsten 21 6 22 17. Wir vernehmen hier den Widerhall der Verheissung der Bergpredigt Mt 5 6. Die Voraussetzung für die Aufnahme der Gnade ist das Bewusstsein des eigenen Elends, der eigenen Bedürftigkeit; nur, wer sich als ταλαίπωρος, ἐλεεινός, πτωχός, τυφλός, γυμνὸς 3 17 erkennt, ergreift das Heil vgl. Mt 5 3 4. Das μετανοεῖν ist überall Bedingung der Rettung 2 5 16 21 22 3 3 9 20 16 9 11, sowohl für die Erneuerung erschlaffter christlicher Gesinnung als für erste Abwendung von ungöttlichem Wesen. Wenn die πίστις als wesentlicher Bestandteil des Christseins erscheint, so muss sie auch einen solchen im Christwerden gebildet haben, die Apokalypse betrachtet sie unter dem ersten

Gesichtspunkt. Ob an den wenigen Stellen, wo der πίστις gedacht wird — das Verbum πιστεύειν wird überhaupt nicht gebraucht —, dieser Begriff mit „Glaube“ oder „Treue“ (so Gebhardt) übersetzt wird, ist gleichgiltig, denn die Treue ist als religiöse Treue, als Treue in Beziehung auf Gott und Jesus gedacht. Die πίστις ist die Stetigkeit in der Bezogenheit der Gesinnung auf Gott vgl. 2 10 13 19 13 10 14 12 17 14 (21 8 ἄπιστοι). Diese ist aber begründet in der Aufnahme und Bewahrung des göttlichen Worts. Die Gemeinde in Sardes wird gemahnt: μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας καὶ τήρει 3 3. Und das vernommene Wort schliesst ebenso die Wegweisung zu sittlicher Lebensführung wie die Bezeugung Jesu in sich. Die Gemeinde zu Philadelphia empfängt das Zeugnis: ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου 3 8 10. Vgl. auch 12 17.

Neuntes Kapitel.

Die Würde des Christen.

Der Stand des Christen, der ihm zukommende Wert, wird so charakterisiert, dass ihm durch das Blut Christi Befreiung von der Sünde und priesterliche Würde zu Teil geworden sei. Alle Vorzüge, die das alttestamentliche Priestertum besitzt, die Zugehörigkeit zu Gott, das Recht, ihm zu nahen, eignen den Christen als solchen. Sie stehen in unmittelbarer Gemeinschaft zu Gott. Nun bildet 1 6 ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ eine Apposition zu βασιλείαν. Der Begriff βασιλεία muss also den Begriff ἱερεῖς in sich schliessen. Es ist das Charakteristische der βασιλεία τοῦ θεοῦ, dass ihre Glieder priesterliche Beschaffenheit besitzen. Das Reich Gottes unterscheidet sich dadurch von den Weltreichen, dass es ausschliesslich ethische Eigenschaften verleiht. Fraglich bleibt es, ob den Christen auch die Ausübung königlicher Thätigkeiten zukommt. Nach 5 10 ist dies der Fall: βασιλεύουσιν ἐπὶ τῆς γῆς. Aber die Ansicht Spittas,[1]) dass hier ein Zusatz des Redaktors, oder, wie wir sagen würden, ein späterer Zusatz, vorliegt, ist nicht schlechthin abzuweisen. Es bleibt doch auffällig, dass weder 1 6 noch 1 9, an welche 5 10 anknüpft, von einem βασιλεύειν der Christen geredet wird. Auf der anderen Seite ist zu bedenken, dass der Herr den πραεῖς verheissen hat: ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν Mt 5 5. Setzen wir ferner voraus, dass die gut bezeugte Lesart βασιλεύουσιν, nicht βασιλεύσουσιν, festzuhalten ist, so würde an unserer Stelle ausgesagt, dass die

1) Die Offenbarung des Johannes. Halle 1889. S. 68.

Christen trotz der θλῖψις 1 9, die sie getroffen hat, doch schon jetzt ideell die Erben der irdischen Welt sind, die Persönlichkeiten, denen die geschichtliche Zukunft gehört, und dass die Keime dieser Zukunft für sie schon erkennbar geworden sind. Sie nehmen an dem Siege Christi teil, von dem gesagt wird, dass er schon jetzt errungen sei, obwohl thatsächlich die Herrschaft über die Menschheit von ihm noch nicht in Besitz genommen ist 5 5. Es spricht sich hier ein Siegesbewusstsein aus, das die Triumphe der Zukunft schon in der Gegenwart geniesst. Aber, wie gesagt, über die Echtheit dieses Worts können Zweifel obwalten, und wir wagen nicht zu entscheiden. Immer werden wir in den Stellen 1 6 und 5 10 eine Beziehung auf Exod 19 6 erkennen. Was Israel in sehr unvollkommener Weise war, ein Königreich, das aus Priestern besteht, das sind die Christen voll und ganz. War Israel ein Volk, das als Ganzes Gott zugehörig war, in seinen äusseren Lebensbethätigungen dies zu bezeugen hatte und durch die Handlungen des besonders geordneten Priestertums selbst Gott nahte, so ist die christliche Gemeinschaft dazu berufen, durch Gesinnung und Wandel ihre Zugehörigkeit zu Gott zu beweisen, und hat Recht und Pflicht, unmittelbar Gott zu nahen im Gebet. Vgl. auch Jes 61 6.

Charakteristisch ferner für die Christen ist die Eigenschaft der Heiligkeit. Sie sind ἅγιοι. Diese Bezeichnung zieht sich durch alle Abschnitte unseres Buches hindurch. Mag damit vielfach überwiegend nach alttestamentlichem Vorbilde die Zugehörigkeit der Christen zu Gott, ihr Gegensatz zur Welt, zur Darstellung kommen, so schliesst doch diese Zugehörigkeit schon nach alttestamentlichen Voraussetzungen ethische Beschaffenheit in sich. Und es fehlen auch in unserem Buche nicht ausdrückliche Hinweisungen darauf. So sind 14 12 die ἅγιοι bezeichnet als οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ. In 17 6 sind die ἅγιοι zugleich die μάρτυρες Ἰησοῦ, die ihr Blut für ihn vergossen haben. Ein anderer Name der Christen ist der Name der δοῦλοι θεοῦ oder Ἰησοῦ Χριστοῦ 1 1 2 20 7 3 11 18 19 2 u. a. St. Besondere nähere Bestimmungen des Sinnes dieses Begriffs fehlen. Deshalb werden wir nicht daran zu denken haben, dass mit demselben die Aufgabe bestimmt wird, welche die Christen im Dienste Gottes der Welt gegenüber zu erfüllen haben, sondern an das allgemeine religiöse Grundverhältnis, in dem der Mensch zu Gott stehen soll, nach alttestamentlicher Analogie und nach den Aussprüchen Jesu vgl. Lc 17 10. Auffällig ist es, dass in der Apokalypse der Hinweis auf die Gotteskindschaft der Christen als ihren gegenwärtigen

Besitz fehlt, wie denn Gott als Vater Jesu Christi, aber nicht als unser Vater bezeichnet wird. Wohl hören wir, dass uns Jesus Christus geliebt und in seinem Blut von den Sünden befreit hat, aber nicht, um uns zu Kindern Gottes, sondern zu Priestern und zum königlichen Volke Gottes zu bereiten 1 5 6 vgl. 3 9. Wohl besitzt schon die Gemeinde zu Philadelphia den Siegeskranz, ihr Wert ist von Gott anerkannt 3 11; aber wir hören nicht, dass dieser Wert in der Bewährung der Gotteskindschaft begründet ist. Dagegen setzt die Apokalypse voraus, dass schon in der Gegenwart ein unmittelbares inniges Gemeinschaftsverhältnis zwischen Christus und den einzelnen Gläubigen stattfinden soll, ähnlich wie ein solches unter Freunden besteht, die zu gemeinsamer Mahlzeit vereinigt sind. Denn 3 20 eschatologisch auszulegen, ist nicht zulässig. Hier steht der Herr gegenwärtig vor der Thür und klopft an, fordert also sofortiges Öffnen derselben. Hat die Seele die Thür des Herzens geöffnet, dann wartet nicht der Herr, sondern feiert sofort das *δεῖπνον*. Ja noch mehr! Schon gegenwärtig ist die Gemeinde Jesu seine Braut 22 17. Die Güter, die den Christen zu teil werden, sind also gegenwärtiger Besitz, sind doch auch ihre Namen schon jetzt in das Buch des Lebens geschrieben 3 5. Doch steht es auf der anderen Seite ausser Zweifel, dass der Vollbesitz und Vollgenuss der Heilsgüter nach der Apokalypse erst jenseits dieses irdischen Äons zu erwarten ist.

Zehntes Kapitel.

Die Vollendung.

Der Vollbesitz und Vollgenuss der Heilsgüter ist ethisch bedingt, das Ergebnis und der Lohn der sittlichen Bewährung. Vergegenwärtigen wir uns zuerst diesen Zustand der Vollendung, auf welchen der Blick unserer Schrift gerichtet ist. Gehen wir aus von 3 12. Hier hören wir, dass die, welche als Sieger aus dem Kampf des Glaubens hervorgegangen sind, zu *στῦλοι* im *ναὸς τοῦ θεοῦ* gemacht werden sollen. Der Tempel als Bild der Christen, in denen der Geist des Herrn wohnt, begegnet uns auch I Cor 3 16 17 Eph 2 19–22. Für die Apokalypse ist charakteristisch, dass die Christen als Pfeiler, also als Träger des Tempels, bezeichnet werden. Wir hören sodann, dass die Sieger aus dem Tempel nicht mehr herausgehen werden, d. h. dass ihre Gemeinschaft mit Gott eine unauflösliche, nicht mehr der Versuchung ausgesetzte, geworden ist.

Ferner wird auf die Stirn der Sieger der Name Gottes, der Name der Stadt Gottes, des neuen Jerusalems, das aus dem Himmel von Gott herabsteigt, und der neue Name Christi — ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 19 13 — geschrieben. Ihre bleibende Zugehörigkeit zu Gott, zu Christus, zu seiner vollendeten Gemeinde, wird festgestellt vgl. Jes 43 7 Jer 14 9 Apok 14 1. Der Begriff des Tempels, der Stadt Gottes, ist aber nur Bezeichnung geistiger Beziehungen. Denn im vollendeten Gottesreich ist ein sichtbarer Tempel nicht vorhanden, ist alle Materialität des Daseins aufgehoben vgl. 21 22 23 22 5. — Bedeutungsvoll ist ferner 14 3—5. Hier singen Vollendete ein neues Lied, ein Lied, wie es eben nur nach der Erlösung durch Christus, vorher nicht, gesungen werden konnte. Andere Vollendete werden charakterisiert als ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς, als thatsächlich nicht mehr vom Weltprinzip, vom Geist der Erde, bestimmt. Diese Befreiung von der Herrschaft des Weltprinzips ist die Wirkung des Todes Christi. Ideell war diese Wirkung im Tode Christi vollzogen 5 9, indem damit prinzipiell die Macht der Welt gebrochen war, reell ist dieselbe erst dadurch geworden, dass sich die Gläubigen in der Kraft des Todes Christi der Macht des Weltgeistes entzogen haben. Wir hören endlich von denselben, dass sie dem Lamme nachfolgen, wohin auch immer es geht. Ihnen eignet also eine unauflösliche Verbindung mit Christus. Diese ist ethisch darin begründet, dass sie παρθένοι sind und sich nicht mit Frauen befleckt haben. Wenn man sich zum Verständnis dieses Worts darauf beruft, dass der geschlechtliche Umgang nach alttestamentlicher Anschauung als verunreinigend angesehen worden sei, so ist dies eine unzutreffende Behauptung. Das spätere Judentum, aber nicht die alttestamentliche Schrift, betrachtete den geschlechtlichen Umgang als verunreinigend. Man hat nur die Wahl, entweder hier die Spuren einer asketischen Anschauung zu erkennen, welcher jede, auch eheliche, Geschlechtsgemeinschaft als verunreinigend galt, eine Anschauung, der wir nirgends sonst in der neutestamentlichen Schrift begegnen, oder hier die Charakteristik einer sittlichen Gesinnung zu finden, welche von der christlichen Vollkommenheit eine ungeteilte Hingabe an den Herrn fordert, die auch durch den ehelichen Stand nicht aufgehoben wird, so dass die apostolische Mahnung hier erfüllt wäre: οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν, und die Besorgnis, dass das Herz Ehelicher geteilt wäre, hier nicht statthaben könnte I Cor 7 29 34. Bei einer solchen Gesinnung ist dann die unmittelbare Folge, dass ein ausserehelicher Geschlechtsumgang, der eine Befleckung ist, ausgeschlossen ist.

Für diese Auffassung spricht, dass der zweite charakteristische Zug in der Gesinnung der Erstlinge für Gott und das Lamm nur unter der Voraussetzung irgend einen Zusammenhang mit dem ersten darstellt, dass dieser nicht im asketischen Sinne gedeutet wird. Denn jener preist bei der ἀπαρχή, dass kein Wort der Lüge über ihre Lippen gegangen ist, darin hat sich ihre Fehllosigkeit bewährt. Was diese ἀπαρχὴ auszeichnet, ist ihre Reinheit, Lauterkeit, Einfalt. Sie sind jungfräuliche Charaktere. Weit von ihnen ab liegt alles Unreine, Unsaubere, unzüchtiges Handeln, unwahre Rede. Voll und ganz gehört ihr Herz dem Herrn. Wir können unsere Stelle nicht als einen Beweis asketischer Geistesrichtung der Apokalypse erkennen, eher wäre es möglich, aus unserem Wort zu entnehmen, dass der Verfasser davon überzeugt ist, dass Gläubige, die in steter Heiligungsarbeit begriffen sind, eine ethische Beschaffenheit erlangen können, welche nicht mehr durch die Sünde bedingt ist, thatsächliche Sündlosigkeit. Es scheint, dass dies eben den Vorzug der hier charakterisierten Erstlinge bildet. Diese Deutung gewinnt insofern an Wahrscheinlichkeit, als alle im Himmel weilenden Gläubige als Sündlose, Vollendete erscheinen. Sie tragen weisse Kleider, das Bild der Reinheit, und Palmzweige, das Zeichen der Siegesfreude, in der Hand 7 9 13, weil sie während ihres Erdenwandels ihre Kleider nicht befleckten 3 4. Auch dies ist zu erwägen, dass die Apokalypse den Entwicklungsgang der Gläubigen unter den Gesichtspunkt des Siegens stellt. Zeitweilige Niederlagen, welche durch die μετάνοια ausgeglichen werden, sind dadurch nicht ausgeschlossen, aber das definitive Ergebnis ist der Sieg 2 11 17 26 3 12 21 21 7. Dieser erfolgreiche Heiligungsprozess ist das Ergebnis der Gemeinschaft mit dem Tode Christi 7 14, aber doch immer zugleich der eigenen Arbeit der Gläubigen. Für die Gläubigen im Himmel ist der Blick auf ihren Erdenwandel der Blick auf den errungenen Sieg. Wer im Herrn stirbt, ruht von seinen Mühen aus, seine Werke folgen ihm als Ruhmestitel nach 14 13.

Für eine Betrachtungsweise, welche den scheidenden Gläubigen mit dem Zöllnergebet vor den Thron Gottes treten lässt, ist hier kein Raum. Mag auch nur eine ἀπαρχὴ schon auf Erden eine sittliche Vollkommenheit erreichen, welche sich vor der Macht der Versuchung geschützt wissen darf, so ist doch für alle Gläubigen mit dem Tode die Beziehung zu der Sünde aufgehoben, und sie schauen auf ihre Erdenlaufbahn als auf einen mit Sieg gekrönten Kampf zurück. Mehrfach erscheint auch als Inhalt der

Verheissung das Leben. Die Vollendeten geniessen vom Lebensbaum im Paradiese Gottes, dem idealen Gegenbild des irdischen Lebensbaumes im irdischen Paradiese 2 7. Es winkt aus der Ferne der Kranz des Lebens 2 10, eines Lebens, das dem zweiten Tode nicht verfallen kann 2 11. Verborgenes, d. h. bis dahin noch nicht genossenes Manna wird dem Sieger zu teil, himmlische Lebenskraft wird mitgeteilt 2 17. Und doch ist das Leben schon gegenwärtiger Besitz der Gläubigen. Die Gemeinde zu Sardes geniesst das Ansehen, eine lebendige zu sein, während sie geistig tot ist, doch giebt es in ihr noch lebendige Glieder, die verpflichtet werden, die vom geistigen Tode bedrohten Glieder zu stärken 3 1 2. Auch ein neuer Name, den niemand ausser dem kennt, der ihn empfängt 2 17, bildet den Gegenstand der Verheissung. Im Zustande der Vollendung tritt eine bis dahin noch nicht geahnte Entfaltung der individuellen Persönlichkeit ein, dieselbe weiss sich als relativ neues Wesen; und das Geheimnis der neuen Lebensperiode, in welche sie eingetreten ist, erschliesst sich nur ihr selbst. Jetzt erst empfängt sie die Qualität der Gottessohnschaft. Der Sieger wird *υἱὸς θεοῦ* 21 7.

Elftes Kapitel.

Die Gemeinde.

Die ethische Betrachtungsweise der Apokalypse vereinigt die Wertschätzung der individuellen Persönlichkeit mit der Wertschätzung der Gemeinde. Und diese erscheint teils als die örtlich begrenzte, sichtbare, teils als die ideale Zusammenfassung aller Gläubigen. Die letztere gewinnt als solche Realität in der Zeit der Vollendung. Bis dahin Braut des Lammes, tritt die Gemeinde nun in eheliche Gemeinschaft mit demselben. Jetzt ist ihre sittliche Bewährung erwiesen, nun darf sie mit ihren recht beschaffenen Werken vor Gottes Angesicht erscheinen.[1])

Ihr sittlicher Wert ist jetzt definitiv festgestellt. Jetzt hebt die volle Seligkeit der Gemeinschaft der gläubigen Gemeinde mit dem Lamme an 19 8 9 22 17. Doch wird auch die Gemeinde mit dem Ehemanne verglichen, welche sich mit dem vom Himmel herabsteigenden neuen Jerusalem vereinigt, d. h. die in den Besitz der Güter der vollkommenen Heilsgemeinschaft mit Gott gelangt. Diese Gemeinde ist dann die Wohnstätte Gottes geworden, die in ihr vereinigten Menschen sind Völker Gottes, Gott ihr Gott 21 2 3

1) *δικαιώματα* können nach 15 4 nur sittlich gute Werke sein.

3 12. Was die alttestamentliche Schrift von dem Volke Israel geweissagt hat, gilt nun vom Volk Gottes, das viele Völker in sich schliesst vgl. Ex 29 45 Lev 26 11 Jer 24 7 30 22 31 33.

Aber auch die Gemeinden in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit stehen in einer nahen Beziehung zu Gott. Sie werden als ideale Einheit im Bilde der ἄγγελοι, die Gott in seiner Rechten hält, als empirische Realität, die Vielheit und Gegensätze in sich schliesst, im Bilde der Leuchter, unter denen Christus wandelt, angeschaut. Für das Auge des Verfassers hat sich die Gemeinde als eine Einheit zur Gestalt eines Engels, einer Persönlichkeit, verdichtet. Es ist dies dichterische Form, in welche die Abstraktion gekleidet wird. Die Engel der Gemeinden sind in der Rechten Jesu, sie werden von ihm getragen, erhalten. Wie er auch unter den Gemeinden wandelt, in Zusammenhang mit ihnen steht. Sie sind Leuchter ihrer Bestimmung nach vgl. Mt 5 14–16. Zugleich ist es charakteristisch für die Apokalypse, dass sie, ohne die ethischen Gegensätze innerhalb der Gemeinden unberücksichtigt zu lassen, doch diese als so eng verbundene moralische Einheiten betrachtet, dass sie für alle Äusserungen unchristlichen Geistes verantwortlich gemacht werden, wie auf der anderen Seite auch von ihnen gemeinsame ethische Werte erworben werden.

Zwölftes Kapitel.

Zusammenfassung.

1. Der Begriff der Wiedergeburt fehlt, doch ist derselbe inhaltlich vergegenwärtigt. Der Christenstand wird durch Hören und Aneignen des göttlichen Worts begründet 3 3. Hat ein solches stattgefunden, so teilt sich die Gnade Gottes mit, welche den Armen reich macht, den Nackten mit einem weissen, seine Schande bedeckenden Gewande bekleidet und seine Blindheit in Sehen verwandelt 3 18. Die Gnade Gottes giebt dem Dürstenden Wasser des Lebens 21 6 22 17.

2. Die Heilsaneignung ist an das Bewusstsein eigener sittlicher Unvollkommenheit, eigenen sittlichen Elends gebunden, welches ein Sehnen nach Heil hervorruft 21 6 22 17 3 17 18.

3. Die πίστις Ἰησοῦ wird 14 12 als wesentlicher Bestandteil des Heilslebens bezeichnet vgl. auch 2 13 19 13 10. Doch begegnen wir diesem Begriff selten. Er wird durch die Begriffe der μετάνοια und der ἔργα ersetzt. Jener wird von der Apokalypse in einem umfassenden Sinne verwendet, schliesst die moralische Umwand-

lung, die Abwendung vom Polytheismus und die Zuwendung zum wahren Gott in sich 9 20 21 16 9; dieser hat ebenfalls einen umfassenden Inhalt, charakterisiert Inneres und Äusseres, Gesinnung und Wandel des Christen.

4. Die Entwicklung des christlichen Lebens stellt einen Siegesweg dar. Die Niederlagen, welche denselben unterbrechen, werden durch die μετάνοια unwirksam gemacht. Die Siegeskraft geht vom sühnenden und heiligenden Tode Christi aus 7 14 2 11 17 26 3 12 21 21 7.

5. Das christliche Leben wird nicht in asketischem Sinne gezeichnet. Es ist nicht der Genuss der sinnlichen Güter, es sind offenbare Sünden, welche gestraft werden.

6. Das christliche Leben entfaltet sich innerhalb der Gemeinde, sie bildet eine innere Einheit, ist verantwortlich für den Wandel ihrer Glieder, ist also als bedingender Faktor für die Entstehung und Entwicklung des christlichen Lebens geschätzt. Doch besteht dieses selbst in der persönlichen Gemeinschaft zwischen Christus und der einzelnen Seele 3 20. Die sichtbare Gemeinde ist das Gebiet, in welchem die ideale Gemeinde entsteht. Die einzelnen bewährten Christen, die Sieger im Kampf, werden Bürger des neuen Jerusalem.

Dreizehntes Kapitel.

Der Brief des Judas.

Diese Schrift fehlt in der Peschito, Eusebius zählt sie zu den Antilegomena, Hieronymus erklärt, dass sie von den meisten wegen Benutzung des Henochbuchs abgelehnt werde.

Auch innere Gründe sprechen gegen die Authentie der Schrift, die von Judas, dem Bruder des Jacobus, verfasst sein will. Dass hier allein an Jacobus, den Bruder des Herrn, gedacht sein kann, liegt auf der Hand. Er allein besass eine so hohe Autorität, sein Name war so allgemein bekannt, dass, wenn von Jacobus ohne nähere Bestimmung geredet wurde, nur an ihn gedacht werden konnte. Dass sich der Verfasser unseres Briefs nur als Bruder des Jacobus, nicht als Bruder des Herrn bezeichnet, könnte ihm als Zeichen der Bescheidenheit ausgelegt werden. — Wir wollen nun nicht als Instanz gegen die Autorschaft unserer Schrift anführen, dass es wenig glaublich sei, dass Judas in dem Masse die griechische Sprache beherrscht habe, um eine litterarische Thätigkeit in derselben auszuüben; die Unterstützung eines Helle-

nisten, wie wir eine solche bei der Abfassung der Briefe des Jacobus und des Petrus vorausgesetzt haben, hätte dies Hindernis beseitigen können. Aber es sind innere Gründe, welche die Autorschaft des Judas unmöglich machen. Wir rechnen dahin nicht die Verwendung von Mythen apokryphischer Schriften; denn kritischer Sinn war wenig verbreitet, und der Verfasser unseres Briefes konnte dem Inhalt der citierten Schriften volle Glaubwürdigkeit zuerkennen. Doch bleibt es immerhin unwahrscheinlich, dass ein christlicher Israelit ausserkanonischen Schriften eine autoritative Dignität auf dem Gebiet religiöser Erkenntnis sollte zugestanden haben. Auch wollen wir nicht behaupten, dass die Irrlehrer, welche der Brief bestreitet, über die Grenze des apostolischen Zeitalters hinausweisen; denn schon Paulus fühlte sich gedrungen, dem Missbrauch seiner Lehre im Sinne des Antinomismus entgegenzutreten (I Cor 6 12 8 1 9). Es sind andere Momente, die für uns entscheidend sind.

Die Adresse des Briefs ist umfassend, an die Frommen, Treuen der ganzen Christenheit gerichtet; welches Recht gab Judas, der nicht Apostel war, die Freudigkeit, sich als Lehrer und Mahner der ganzen Christenheit darzustellen, zumal noch Apostel lebten, Johannes in Kleinasien waltete?

Aber der Verfasser lebte thatsächlich in einer anderen, späteren Zeit. Er gedenkt der Apostel als Persönlichkeiten, die nicht mehr der Gegenwart angehören, und an deren Worte er erinnern muss. Es ist nicht dieser oder jener Apostel, auf den er sich bezieht; es ist ein Gesamtzeugnis aller, das er reproduziert. Er redet eben zu der ganzen Christenheit; wozu nur die Apostel berechtigt waren, nimmt er in Anspruch in einer der Apostel entbehrenden Zeit (V. 17 18).

Sehr wichtig für die Bestimmung der Ursprungszeit des Briefs ist ferner die Verwendung des Begriffs *πίστις* zur Bezeichnung der überlieferten Heilslehre. Dies widerspricht dem neutestamentlichen Sprachgebrauch. Wenn Gal 1 23 eines *εὐαγγελίζεσθαι τὴν πίστιν* gedenkt, so zeigt die Vergleichung mit 3 2 5 23, dass hier die *πίστις* als subjektives Verhalten objektiviert wird.[1]) In demselben Sinne wird Akt 6 7 zu verstehen sein.

Sodann ist die Bezeichnung der gemeinschaftlichen Mahlzeiten als Agapen V. 12 auffällig. Nur hier begegnen wir innerhalb der neutestamentlichen Schrift diesem Begriff, der im nach-

1) Siehe zu diesen Stellen Sieffert, der Brief an die Galater 1899.

apostolischen Zeitalter geläufig wurde. Endlich weist die Charakteristik der Irrlehrer als *ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες* V. 19 auf eine entwickeltere Form der Gnosis.

Den Beweggrund für die Abfassung unserer Schrift bildete die Notwendigkeit, für die bedrohte Glaubenswahrheit zu streiten, Irrlehrer, die sie bekämpfen, abzuwehren. Die Irrlehre, gegen welche der Brief sich richtet, ist unmittelbar eine Irrlehre moralischen Inhalts, sie vertritt die Emanzipation des Fleisches, sie folgt der Fahne zügelloser sinnlicher Genusssucht. Die Irrlehrer ergeben sich der Schwelgerei und Unzucht, zugleich sind sie habsüchtig, schmeicheln denen, von denen sie Vorteil hoffen V. 4 12 16, unzufriedene, grossprahlerische Menschen, Sektenstifter V. 16 9, durch und durch psychische, von ihrer sinnlichen Naturbestimmtheit ausschliesslich geleitete Persönlichkeiten, des Pneumas, des heiligen Geistes, entbehrend V. 19 vgl. I Cor 2 14 15. Diese sittliche Verirrung ruht nun aber auf einer religiösen. Die Irrlehrer betrachten die Gnade als einen Freibrief des Begierdelebens V. 4 16, sie entziehen sich der Verpflichtung, welche überirdische Autoritäten auferlegen. Sie verleugnen es thatsächlich, dass Jesus Christus *κύριος* und *δεσπότης* ist V. 4. Und wie sie seiner *κυριότης* sich entziehen, so schätzen sie auch Engelgewalten gering, reden von ihnen verächtlich.

Es giebt für sie eben schlechterdings keine sittlich verpflichtende Autoritäten. Weder Christus noch erhabene Engelgewalten flössen ihnen Ehrfurcht ein. Während selbst ein Michael nicht wagt, dem Teufel den verurteilenden Richterspruch Gottes zu überbringen, sondern Gott allein des Urteils Verkündigung überlässt, indem er selbst im Teufel noch die vermöge der Schöpfung ihm einwohnende *δόξα* achtet, giebt es für die Irrlehrer keine Autorität, von der sie sich verpflichten lassen. Sie sind nur heimisch in der Sinnenwelt; was ihr angehört, verstehen sie; was über sie hinausgeht, die Welt der hohen Geister, ist für sie Gegenstand des Spottes. Sie gleichen darin den unvernünftigen Tieren V. 8–10. Diese Persönlichkeiten hängen mit dem Christentum nur noch dadurch zusammen, dass sie sich zur Sünde vergebenden Gnade Gottes bekennen, das ist ihr einziges Dogma, aber alle sittlich verpflichtende Wahrheit, die darin enthalten ist, wird von ihnen gestrichen V. 4. Darin, dass es für sie keine verpflichtenden Autoritäten giebt, gleichen sie Kain und Korah; darin, dass sie dem sinnlichen Begierdeleben dienen, Bileam V. 11.

Vor diesen zwei den Irrlehrern eigenen Grundsünden, der

Herrschaft der Begierden und der Lossagung von sittlich verpflichtenden Autoritäten, sollen sich nun die Glieder der Gemeinde, die lebendigen Christen, hüten. Daher sollen sie sich auf den Glauben erbauen, der ihnen überliefert ist und, als schliesslich von Gott selbt herrührend, ihnen hochheilig sein soll. Und, während die Irrlehrer ihren Begierden folgen, sollen sie sich selbst bewahren. Ist das τηρεῖν, φυλάσσειν einerseits Gottes Werk V. 1 24, so doch auch ihre eigene That. Sie bewahren sich, indem sie an der Glaubenswahrheit festhalten, in der Kraft des heiligen Geistes beten und die Barmherzigkeit des wiederkehrenden Heilands und das von ihm zu erhoffende Gut des ewigen Lebens erwarten V. 20 21. Aber auch den von den Irrlehrern gefährdeten Gemeindegliedern gegenüber ist den wahrhaften Christen eine Aufgabe gestellt. Sie sollen die Zweifelnden überführen; sie sollen andere, die schon eine Beute der Irrlehrer geworden sind, aus dem Feuer reissen und so retten, d. h. durch intensivsten moralischen Druck, den sie ausüben, dem Einfluss jener entziehen; sie sollen sich endlich mit hilfreichem Erbarmen derer annehmen, die sich noch nicht den Irrlehrern angeschlossen haben, aber doch auch schon nicht mehr bei dem Zweifeln stehen geblieben sind, sondern schon im Begriff sind, den Irrlehrern zu folgen.

Das Rettungswerk an denen, welche sich schon den Irrlehrern angeschlossen haben, ist für die Rettenden kaum mit Gefahr verbunden. Denn es ist vorauszusetzen, dass jene, auch wenn sie erst vor kurzer Zeit in die Gemeinschaft der Irrlehrer eingetreten sind, doch schon das sittliche Verderben an sich selbst erfahren haben, das von den Irrlehrern ausgeht; und gerade die Beziehung auf diese Erfahrung kann den Ausgangspunkt der Rettung bilden. Und der Rettende ist hierbei wenig gefährdet, denn er sieht die traurigen Folgen, welche die Irrlehre ausübt. Sie hat für ihn keinen verführenden Reiz. Anders, wenn der Anschluss an die Irrlehrer noch nicht erfolgt ist, wenn diese noch werben, wenn sie das letzte Wort noch nicht gesprochen haben, dasselbe noch zurückhalten, wenn sie noch halb verbergen, halb zeigen, die Lüge nur durch das Bild der Wahrheit hindurchscheinen lassen. Hier entstehen Gefahren für die Rettenden selbst, sie treten, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, in Beziehung zu den Irrlehrern, sind ihren versuchenden Worten ausgesetzt. Deshalb bedürfen sie des φόβος, äusserster Vorsicht, und einer Entschiedenheit des Hasses gegen sittliche Unreinheit, die jegliche Berührung seitens derselben abwehrt V. 22.

Energisch tritt der Brief des Judas für den sittlichen Charakter des christlichen Lebens ein. Dies ist in der Liebe zu Gott begründet V. 1 21. Durch sie bewahren wir uns selbst. Die πίστις ist nur die erkenntnismässige Voraussetzung für die religiösen Handlungen und Zustände; sie bezeichnet die christliche Lehre. Es ist schwer, die Gesamtstimmung unseres Briefs festzustellen. Seine Kürze hält davon zurück. Doch enthalten die Schlussverse gewisse Andeutungen.

Die Erwartung der Christen, in den Besitz des ewigen Lebens zu gelangen, ist einerseits an ihre Selbstbewahrung in der Liebe zu Gott, andererseits an die Barmherzigkeit unseres Herrn Jesus Christus gebunden. Doch erzeugt jene subjektive Bedingung nicht Unsicherheit und Verzagtheit; denn der Verfasser getröstet sich dessen, dass Gott es vermag, uns fehllos zu bewahren und untadlig vor seine Herrlichkeit zu stellen, so dass wir frohlocken dürfen V. 21 24.

Vierzehntes Kapitel.

Der zweite Brief des Petrus.

Die äussere Bezeugung dieser Schrift ist eine sehr späte. Es „steht die Thatsache fest, dass bis tief ins dritte Jahrhundert hinein sich keine sichere Spur derselben findet". Eusebius rechnet sie zu den Antilegomenen. „Die lutherische Kirche hat, so lange sie noch Unterschiede in dem überlieferten Kanon zuliess, unseren Brief zu den Apokryphen oder den deuterokanonischen Schriften gerechnet."[1])

Ebenso sprechen innere Gründe dagegen, im Apostel Petrus den Urheber der Schrift zu erkennen. 3 2 wird das Christentum als ἐντολὴ τοῦ κυρίου verstanden, ganz im Sinne des zweiten Jahrhunderts, der es im Begriff des καινὸς νόμος, der nova lex, zusammenfasst.[2]) Die Schriften des Apostels Paulus sind schon als ein Ganzes bekannt, daneben kursiert eine Vielheit anderer Schriften in den Gemeinden 3 15 16. Wir werden in die Zeit versetzt, in welcher ein neutestamentlicher Kanon in der Bildung begriffen ist.

Rätselhaft bleibt auch die geschichtliche Situation. Die Irrlehrer werden einmal als eine Erscheinung der Zukunft

---

1) Weiss, Einleitung S. 448 u. d. f.

2) Vgl. Kühl a. a. O., der übrigens K. 2, die Variation des Judasbriefes, und 3 1 2 als Einschub betrachtet, vgl. S. 350 440.

2 1 u. d. f. 3 3, dagegen 2 10 12 18 als der Gegenwart angehörig, endlich 2 22 als Persönlichkeiten der Vergangenheit charakterisiert.[1])

Eine gedrängte Zusammenfassung christlicher Tugenden, einen Katalog derselben zeichnet uns der Verfasser 1 5–7. Sie nehmen von der πίστις ihren Ausgang, in ihr ist die ἀρετή, die sittliche Kraft, enthalten. Diese als sehende, sich ihres Ziels, ihrer Aufgaben bewusste, ist mit der ἐπίγνωσις verbunden. Der Zusammenhang zwischen ἐπίγνωσις und ἀρετῆ charakterisiert jene als praktische Erkenntnis. Sie unterscheidet sich so von jener Scheinerkenntnis, die den σεσοφισμένοι μῦθοι (1 16) folgt, gnostischem Fabulieren. Sie ist eine Erkenntnis, durch welche χάρις und εἰρήνη gemehrt wird (1 2), sie hat zu ihrem Inhalt Gott, wie er in der Heilsgeschichte offenbar geworden ist, wie er zum Heil beruft durch die ihm eigene Herrlichkeit und sittliche Vollkommenheit, und damit auch Jesus Christus als den Herrn 1 2 11 2 20. In dieser Erkenntnis reicht uns Gott alles dar, wessen wir zur ζωὴ und εὐσέβεια bedürfen (1 3). Daher das Wachstum in dieser Erkenntnis zugleich das Wachstum in der Gnade verbürgt 3 18. Mit dieser Gnosis soll sich die ἐγκράτεια verbinden, die Enthaltsamkeit gegenüber dem Begierdeleben. Sind wir aber Herren unserer Begierden geworden, so wird es uns auch gelingen, in allen Kämpfen und Leiden die ὑπομονή, die Standhaftigkeit, zu erweisen. Diese sittlichen Qualitäten als eine Einheit gefasst, erzeugen die εὐσέβεια, die Frömmigkeit; und, wo diese waltet, kann weder φιλαδελφία fehlen, die Bruderliebe gegen die Glieder der christlichen Gemeinde, noch die ἀγάπη, die alle Menschen umfassende Liebe. Eigentümlich ist die Formulierung der Zielsetzung für die ethische Entwicklung. Die Christen sollen werden θείας κοινωνοὶ φύσεως. Der Gedanke, der hier ausgesprochen ist, steht nicht isoliert in der neutestamentlichen Schrift. Wenn Johannes verheisst: ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα (I Jh 3 2), und der Brief an die Hebräer ein μεταλαβεῖν ἁγιότητος αὐτοῦ (12 10) in Aussicht stellt, so ist diese Zielbestimmung keine niederere, als unsere Schrift sie festsetzt. Neu aber ist die Formulierung. Ob dieselbe auch eine Wandlung des Gedankens in sich schliesst, lässt sich bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks nicht entscheiden. Auf die Frage, ob die Teilnahme an der göttlichen Natur ausschliesslich eine Teilnahme an ihrer ethischen Qualität ist, oder ob sie sich auch auf metaphysische Eigenschaften Gottes bezieht, und, wenn dies

1) Vgl. Jülicher, Einleitung S. 149–151.

der Fall ist, wie weit sich eine solche Gemeinschaft erstreckt, empfangen wir keine Antwort.

Die Bedingung, an welche diese Teilnahme an der göttlichen Natur gebunden ist, bildet die Weltverleugnung, die Weltflucht. Es ist dies nicht im Sinne der Askese gesagt. Was die Welt zur Welt macht, ist die in ihr herrschende *φθορὰ ἐν ἐπιθυμίᾳ*, d. h. nicht ihre metaphysische Vergänglichkeit, ihre Endlichkeit, sondern die Zerstörung des Menschenlebens, die da eintritt, wo die Begierde gebietet. Die Weltflucht, die unsere Schrift fordert, ist die Emanzipation von der Macht der Begierde 1 4.

Der ethische Besitzstand des Christen wird nun als die Voraussetzung für die Erkenntnis Christi betrachtet. Der Katalog der Tugenden 1 5–7 hat wohl der Gnosis gedacht, jedoch, ohne ihr Objekt zu bezeichnen. Aber der Verfasser, wie er 1 2 die *ἐπίγνωσις* Gottes und Christi als Mittel der Gnade und des Friedens bezeichnet hat, bestimmt nun von neuem in V. 8 die Fülle sittlichen Lebens als Voraussetzung der Erkenntnis Christi. Christus ist das wertvollste Objekt derselben. Aber diese Gnosis, selbst ethisch geartet, muss sich mit allen christlichen Tugenden vereinen, um Christus zu erkennen.

Wenn diese Tugenden nicht vorhanden sind, dann entsteht Blindheit oder doch Kurzsichtigkeit, d. h. es fehlt die Erkenntnis Christi völlig, oder sie ist eine mangelhafte. Die Erkennntnis Christi ist eben sittlich bedingt. Dies Ausbleiben der Tugenden setzt aber voraus, dass der Christ die Verpflichtungen vergessen hat, die ihm die in der Taufe empfangene Reinigung von seinen Sünden auferlegte. In der Taufe sind die Christen von Gott zum Heil berufen und damit aus der Welt herausgehoben, für den Eintritt in das Reich Gottes auserwählt worden; aber diese Berufung und Wahl als That Gottes bedarf der Bestätigung seitens des Menschen durch sittliche Arbeit an sich selbst und wird nur unter dieser Voraussetzung befestigt, eine ethische Wirklichkeit. Sind aber die christlichen Tugenden erworben, so ist eine Garantie vorhanden, dass ihr Inhaber nicht fallen wird, sondern so wie ethisch Reiche, *πλουσίως*, in das ewige Reich Gottes eingehen (1 8–11).

Eine Stärkung des sittlichen Lebens gewinnen die Christen durch die Versenkung in das prophetische Wort, das Wort der alttestamentlichen Weissagung, welches von der Wiederkunft und Herrlichkeit Christi zeugt, das Wort, das zuverlässiger ist als die *σεσοφισμένοι μῦθοι*, die zur Zeit des Verfassers die Gemeinden zu

verwirren drohten. Dies prophetische Wort ist das Licht, welches das Dunkel dieser Weltzeit erhellt, bis mit der Wiederkunft Christi der Tag anbricht und die Herzen mit beseligender Klarheit erfüllt. Dies prophetische Wort ist nicht wie die *σεσοφισμένοι μῦθοι* das Ergebnis eigener menschlicher Reflexion, sondern von dem Geiste Gottes selbst hervorgebracht, daher auch die Propheten selbst es nicht zu deuten wussten, wohl aber — das ist die unausgesprochene Ergänzung — die Christen im Lichte des Evangeliums, daher sie auf das prophetische Wort achten sollen (1 19—21 16).

Das zweite Kapitel unseres Briefes, inhaltlich abhängig vom Judasbrief und daher nicht mehr Gegenstand der Darstellung, die Wiederholung sein müsste, schliesst doch mit einer ethischen Charakteristik der bekämpften Irrlehrer, die, selbständig gezeichnet, unsere Beachtung in Anspruch nimmt. Die Irrlehrer waren früher den Befleckungen der Welt, dem Gebiet der *φθορά*, mittelst der Erkenntnis Christi entflohen, aber sie sind von neuem in dieselben verstrickt worden und von ihnen bezwungen. So sind sie Knechte der zerstörenden Weltbefleckung geworden. Denn, sagt sententiös der Verfasser: *ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ δεδούλωται.* Infolgedessen ist ihr gegenwärtiger sittlicher Zustand ein schlimmerer geworden, als ihr ursprünglicher, der ihnen eignete, bevor sie in die christliche Gemeinde eintraten. Es wäre für sie heilsamer gewesen, den Weg der Gerechtigkeit überhaupt nicht erkannt zu haben, als nun, nachdem sie ihn erkannt, von dem ihnen überlieferten heiligen Gebot, der *ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης*, der christlichen Lebensordnung, zurück zu treten (Jud. V. 3 redet von dem *ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει*) vgl. Heb 10 26 Lc 11 24—26 (II Pet 2 18–21).

Diese das Leben des Christen bestimmende sittliche Ordnung, der Weg der Gerechtigkeit, ist identisch mit der *ἐντολὴ τοῦ κυρίου*, die durch Vermittlung der Apostel kundbar geworden ist und reine Gesinnung hervorgebracht hat, während die Irrlehrer nach ihren eigenen Begierden wandeln. In ihrer Weltseligkeit haben sie mit der altchristlichen Hoffnung auf die Wiederkunft Christi und mit dem damit verbundenen Gedanken der Auflösung des gegenwärtigen Bestandes der sichtbaren Welt gebrochen. Jene Hoffnung, dieser Gedanke, sind für sie Gegenstand des Spottes geworden. Sie proklamieren die Ewigkeit dieser sichtbaren Daseinssphäre, sie ignorieren die Thatsache der Sintflut, welche ihr Dogma: *πάντα οὕτως διαμένει* widerlegt und die Endkatastrophe

dieses Weltsystems weissagt. Sie deuten die Verzögerung desselben als eine Saumseligkeit, die überhaupt ein Nichteintreten beweise, während doch Gott einer anderen Zeitrechnung als die Menschen folgt, tausend Jahre für ihn den Wert eines Tages, freilich aber auch ein Tag den Wert von tausend Jahren, besitzen können. So zögert er nach menschlichem Urteil, aber nicht nach dem Urteil seiner Weisheit. Dies ist durch die Langmut bestimmt, welche auf die sittliche Umwandlung aller Menschen gerichtet ist, niemand von derselben ausgeschlossen wissen will, aber doch mit der Möglichkeit rechnet, dass die Langmut verschmäht wird, und dass die Endkatastrophe zur ἀπώλεια τῶν ἀσεβῶν ausschlägt. Bei dieser Absicht Gottes, durch Langmut für die Umkehr Raum zu gewähren, kann die Wiederkunft Christi durch heiligen Wandel und Erweisungen der Frömmigkeit, durch Erwartung derselben, beschleunigt werden, indem nach Massgabe zunehmender Umkehr und Heiligung die Langmut Gottes kürzere Fristen stellt. Die Erwartung der Parusie Christi schliesst aber die Erwartung einer neuen Welt in sich, auf welcher die Gerechtigkeit ihre Wohnstätte hat. Eben deshalb ist auch mit ihr die sittliche Verpflichtung der Christen verbunden, so an sich selbst zu arbeiten, dass sie am Tage der Entscheidung vor Gott als unbefleckt und untadlig erscheinen und so sich in der Sphäre des Friedens befinden; dessen sich bewusst, dass sie in einer Gemeinschaft mit Gott stehen, in der sein Wohlgefallen auf ihnen ruht (3 1–14).

Fünfzehntes Kapitel.

Schlusswort.

Ist die neutestamentliche Ethik auch die Ethik der Christenheit der Gegenwart, wenigstens des evangelischen Teils derselben? Dass sie von denen nicht als massgebend anerkannt, vielmehr in ihren wesentlichen Lehren, in ihren Grundanschauungen, zurückgewiesen wird, welche sich auf den Boden des Naturalismus und Pantheismus stellen, kann nicht befremden; aber es fragt sich, ob nicht auch die Christen unserer Zeit, ob nicht auch wir, die wir Christen sein wollen, uns unbewusst mehr oder weniger von der neutestamentlichen Ethik entfernt, Korrekturen einer weltlichen Vernunftbildung an ihr ausgeübt haben. Wird doch behauptet,[1]) dass das Christentum, welches Jesus gelehrt hat, einen kultur-

1) Strauss, Der alte und der neue Glaube. 4. Aufl. Bonn 1873. S. 61 u. d. f.

feindlichen Charakter habe, dass Jesus für den Erwerbstrieb jegliches Verständnis fehle, dass ihm alles Interesse für die friedlichen politischen Tugenden, für Vaterlandsliebe und bürgerliche Tüchtigkeit darin abgehe. Auch für die Ausbildung des Intellekts, für die Pflege der intellektuellen Tugenden soll das ursprüngliche Christentum keinen Sinn gezeigt, vielmehr dies Gebiet geistigen Lebens gering geschätzt, absichtlich sich den niederen, höherer Bildung entbehrenden Kreisen zugewandt haben. Es wird behauptet, dass den Tugenden, welche die alte Welt hochschätzte, und denen auch wir hohen Wert zuerkennen, das ursprüngliche Christentum gleichgiltig, ja ablehnend gegenüberstehe. An die Stelle der Tapferkeit trete hier die Geduld; begreiflich, da der Christ auf einen Anteil an den Gütern dieser Welt verzichte, nur nach den Gütern der jenseitigen strebe. Die grossen Kriegshelden, welche auch die christliche Welt der Gegenwart feiert, haben für das ursprüngliche christliche Bewusstsein ihren Glanz verloren. In der Kriegsgeschichte ein wesentliches Hauptstück der Geschichte der Menschheit zu erblicken, wie wir es thun, wäre dem ursprünglichen Christentum unmöglich gewesen.

Auch für die Pflege der Gerechtigkeit fehle hier der Anknüpfungspunkt. Der kräftige Rechtssinn, der um das Recht, eigenes oder fremdes, kämpft, finde hier keinen Raum, sondern werde von der Forderung abgelöst, auf die Durchführung des eigenen Rechts zu verzichten. Weil aber Tapferkeit und Gerechtigkeit nicht geschützt werden, stehe das ursprüngliche Christentum auch dem Staat kühl gegenüber; bereit, allen Geboten desselben zu gehorchen, soweit dadurch nicht Gewissenspflichten verletzt werden, bringe es ihm doch keine Wärme der Hingebung entgegen, ziehe sich, soviel als möglich, von seinen Angelegenheiten zurück. Auch für das Geniessen irdisch-sinnlicher Güter habe die Fähigkeit gefehlt. Sei auch die Lust an denselben nicht unmittelbar als Sünde, so doch als Versuchung zu derselben angesehen und gemieden worden. Vergebens suche man auch hier nach einer Wertschätzung der Ehre; der demütige Sinn, der von den Christen gefordert wird, schliesse eine solche aus.[1])

Diese Beurteilung, oder richtiger diese Verurteilung der neutestamentlichen Ethik kann nur bei einer mangelhaften Kenntnis und einer irrtümlichen Auslegung derselben gewonnen werden. Wer den Blick nur auf einzelne Worte Jesu und der Apostel rich-

1) Vgl. Paulsen, System der Ethik 2. Aufl. Berlin 1891. S. 48 u. d. f.

tet, welche dem Gedanken eine paradoxe Fassung geben, damit sich seine Grösse und sein Widerspruch gegen Sinn und Geist des natürlichen Menschen offenbare; wer es unterlässt, auf die Worte zu achten, durch welche jene Paradoxieen beschränkt werden; wer sich darin nicht zu finden weiss, dass relativ gemeint ist, was absolut lautet; wer die Worte Jesu und der Apostel nach dem Massstab wissenschaftlicher Darstellungen der Gegenwart beurteilt; da bestimmte Gesetze des sittlichen Handelns ausgesprochen findet, wo ein allgemeiner sittlicher Gedanke eine konkrete Veranschaulichung erhalten hat, welche in der empirischen Welt selten, vielleicht nie Wirklichkeit wird; wer endlich ein lückenloses Ganzes ethischer Belehrung da sucht, wo nur die Grundlagen sittlicher Erkenntnis und einzelne ethische Normen, zu deren Aufstellung die Verhältnisse nötigten, dargeboten werden, muss zu einer ablehnenden Kritik der neutestamentlichen Ethik veranlasst werden. Er versteht sie nicht und kann sie nicht verstehen. — Es kommt hinzu, dass die Verurteilung der neutestamentlichen Ethik auf der völlig falschen Voraussetzung ruht, dass dieselbe einen schlechthin Grund legenden, schlechthin schöpferischen Charakter habe, dass sie für alle sittlichen Bethätigungen des Menschen eine, wenn auch nur prinzipielle Wegweisung geben wolle. Dies ist aber ein grosser Irrtum. Wie das Evangelium auf religiösem Gebiet nicht Anfang, sondern Vollendung ist, so auch auf moralischem.

Das Evangelium erkennt das sittliche Kulturleben, wie es sich in Israel und in der griechisch-römischen Welt gebildet hat, sofern es wirklich sittlich geartet ist, als eine Thatsache an. Dass der Mensch arbeiten, fleissig arbeiten muss, um das tägliche Brot zu erwerben, dass der Ertrag der Arbeit sparsam verwaltet werden soll; dass das Zusammenleben der Menschen Rechtsstreit und Kriegführung bedingt, dass sich aber auch hier gewisse Tugenden herausbilden, das sind Thatsachen, welche für die neutestamentliche Ethik selbstverständlich sind, von ihr aber nur gelegentlich gestreift werden. Als Ganzes bleibt dies Gebiet ausserhalb des Gesichtskreises Jesu und der Apostel, es fällt nicht in die Sphäre ihrer Beurteilung und Wegweisung. Sie sind nicht gekommen, um die Ethik und das Ethos, die sie vorfinden, zu ergänzen, zu entwickeln, zu berichtigen, obwohl sie auch dies thun, ihre wesentliche Aufgabe ist eine andere. Das Evangelium ist Vollendung, aber eine Vollendung, die zugleich ein Anfang ist. Das Evangelium ist wie in religiöser, so auch in moralischer Beziehung nicht schlechthin, aber relativ schöpferisch.

In Jesus Christus, dem sündlosen, eingeborenen Sohne Gottes, ist durch einen neuen Anfang die Schöpfung prinzipiell vollendet worden. Die vollkommene ethische Liebesgemeinschaft Gottes mit dem Menschen, des Menschen mit Gott ist in ihm in die geschichtliche Wirklichkeit eingetreten, und in diese Liebesgemeinschaft mit Gott ist die Liebesgemeinschaft mit den Menschen eingeschlossen. Das Liebesleben Gottes ist in Jesus Christus Fleisch geworden, hat sich vollkommen in seinem Leben offenbart. Seine Worte, sein Handeln und Leiden bezeugen dieses Liebesleben. Wer von demselben ergriffen wird, sich in dasselbe hineinziehen lässt, wird Jesu Jünger. Diese Jünger sammelt Jesus zu einer Gemeinde; einer Gemeinde, in der sich sein Liebesleben auswirkt, einer Gemeinde des Liebeslebens. Zu dieser Gemeinde, nur zu ihr, hat Jesus geredet, ihr gelten seine Vorschriften; solche Gemeinden haben die Apostel gestiftet, solche Gemeinden gepflegt und geleitet.

Hier bietet sich uns nun auch der Schlüssel des Verständnisses für die neutestamentliche Ethik. Sie ist und will ausschliesslich Wegweisung für die Gemeinde Gottes sein, in der sich das Liebesleben Jesu Christi verwirklicht. Sie ist und will das Liebesleben dieser Gemeinde darstellen.

Im Lichte desselben verblasst der Glanz des sittlichen Handelns, das sich in der vorchristlichen Welt herausgestaltet hat. Es verliert nicht sein Recht, aber dasselbe erscheint als einer niederen Entwicklungstufe angehörig. Ebenso werden die Wahrheitselemente der vorchristlichen Gotteslehre vom Evangelium nicht aufgehoben, aber sie weichen vor der Erkenntnis zurück, dass Gott der himmlische Vater, die Liebe ist.

Aber nun erhebt sich die schwere Frage, in welches Verhältnis soll der Christ, das Mitglied dieser Gemeinde des Lebens in der Liebe, die Gebote, welche ihm die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinde auferlegt, zu den Forderungen stellen, zu deren Erfüllung die niedere Entwicklungsstufe des sittlichen Lebens verpflichtet. Diese Frage wäre beantwortet, wenn die christliche Gemeinde diese Entwicklungsstufe schlechthin als ein Gebilde der Vergangenheit betrachtete oder betrachten könnte. Aber dies ist nicht der Fall. Nicht nur lebt die Gemeinde in einer Welt, in welcher jene anders geartete Sittlichkeit massgebend ist, die Wirklichkeit beherrscht, sondern sie muss sich, um die Bedingungen des Daseins in dieser Welt zu erfüllen, an die Normen jener Sittlichkeit anschliessen, ihnen gehorchen. So gehört die christliche Gemeinde zwei Lebenskreisen an; einem, der sich aus den ihr eigen-

tümlichen ethischen Kräften entwickelt, einem anderen, der auf Voraussetzungen ruht, die sie nicht teilt. Sie lebt in der Liebe, ihr höchstes Gut ist Gott, die sichtbare Welt hat für sie unbedingten Wert nur als Verwirklichungsstätte des Reiches Gottes, das aber die Gestalt der Vollendung in einer höheren Daseinssphäre empfängt. Alles Sichtbare ist ihr nur Provisorium, das irdische Leben nur Vorbereitung, Durchgangspunkt, Weg zum ewigen Leben. Die Welt aber, in der sie lebt, deren sittlichen Normen sie sich nicht entziehen kann, stellt die Interessen des eigenen Selbst in den Vordergrund, seine Kräfte sollen entwickelt, seine Rechte geschützt werden. Dort lautet die Losung: Selbstverleugnung in der Liebe; hier: Selbstbehauptung, Selbstverteidigung.

Dort wird das irdische Dasein als ein vergängliches, vorübergehendes betrachtet, hier als das wahre Sein, als die einzige Wirklichkeit, als höchstes Gut.

Welches Bild zeichnet uns nun die neutestamentliche Ethik? Zeichnet es uns Persönlichkeiten, die zwei entgegengesetzten ethischen Welten angehören, die hier den Gesetzen dieser, dort den Gesetzen jener gehorchen, deren inneres Leben in zwei disparate Hälften auseinanderfällt? Keineswegs! Sie stellt uns in sich geschlossene, in sich harmonische Charaktere dar.

Denn die christliche Gemeinde assimiliert sich die ethischen Erzeugnisse der vorchristlichen Entwicklung, sie nimmt sie in sich auf, indem sie dieselben so umartet, dass sie in Bestandteile des eignen Lebenssystems verwandelt werden. Das Evangelium erweist sich als der Sauerteig, der alles durchdringt, was der Durchdringung fähig ist, erhebt zu höherer Entwicklungsstufe, was einer niederen entsprungen war. Es bringt eine Umwertung hervor, die, was als höchstes Gut galt, in ein niederes Gut verwandelt, aber ihm den Charakter eines sittlichen Gutes wahrt.

Das Selbst in seiner vollen Würde wird anerkannt, ja es kommt zu einer Geltung, die ihm bis dahin versagt war. Denn jeder Mensch gilt hier als zur Gotteskindschaft berufen, soll Glied eines unsterblichen und seligen Geisterreichs werden. Aber vollkommener schützt das Recht des Einzelnen eine Gemeinschaft der Liebe als eine Gemeinschaft, die von selbstischen Interessen regiert wird. Der Erwerb irdischer Güter durch Arbeit, die treue Verwaltung derselben bleibt Verpflichtung, aber der Christ bewahrt ihnen gegenüber seine innere Freiheit; ihr Herr, nicht ihr Diener, und nicht in selbstsüchtigem Genuss, sondern in mitteilen-

der Liebe will er seine Haushaltertreue beweisen. Dem Staat zeigt er nicht bloss Pietät und Gehorsam gegen seine Gesetze, seine sittlichen Zwecke fördernd, sondern er nimmt mit hingebendem Patriotismus an den Geschicken seines Volkes teil. Er freut sich mit ihm, er trauert mit ihm. Jesus, der über die Geschicke Jerusalems weint; Paulus, der auf den Genuss seliger Gemeinschaft mit Jesus verzichten will, wenn er sein Volk dadurch für das ewige Heil retten kann, sind ergreifende Bilder der Liebe zum eigenen Volke. Aber der Christ erkennt nicht in dem Streben nach Machterweiterung, sondern in der Pflege des sittlichen Geistes im eigenen Volke die wertvollste Erweisung der Bürgerpflicht. — Die Schönheit, welche über die Natur ausgebreitet ist, und welche die Kunst hervorbringt, ist auch für den Christen Gegenstand der Freude, er nimmt selbst an ästhetischer Produktion teil, aber er feiert im Schönen die Herrlichkeit Gottes, deren Spuren er gefunden hat. So zieht ihn das Schöne nicht herab, sondern erhebt ihn. Auch dem Genuss der Geselligkeit steht christlicher Sinn offen, aber er schliesst das Gemeine von ihr aus, verleiht ihr inneren Gehalt und weiht sie zu einem Gastmahl, bei welchem geistige und sittliche Güter ausgetauscht werden. Erscheint das Erdenleben als Ausgangspunkt für eine Entwicklung, die nicht hier, sondern in einer überirdischen Sphäre ihr Ziel findet, wird es daher zur Anfangsstufe derselben herabgesetzt, so ist doch diese Anfangsstufe der Entwicklung von entscheidender Bedeutung. Das irdische Leben ist nicht arm und gering, denn der Sohn Gottes hat in dasselbe das Reich Gottes hineingebaut, und die christliche Gemeinde setzt diese Bauarbeit fort. Die Kräfte Gottes und Christi, die Kräfte heiligen, ewigen Lebens, die Kräfte des heiligen Geistes sind in der Gemeinde wirksam und prägen dem Irdischen das Siegel des Himmlischen auf, schaffen Natürliches in Übernatürliches um.

Eine eigentümliche Stimmung hat die apostolische Gesamtanschauung des irdischen Lebens durch die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi empfangen. Ist früher dieses Moment nicht ausreichend geschätzt worden, so wird es gegenwärtig überschätzt. Wir können beobachten, dass in dem Gedankenkreise des Apostels Paulus diese Hoffnung je länger desto mehr zurück getreten ist. Wir sehen, wie sie allmählich verblasst. Wie lebhaft bewegt sie den Apostel, als er die Briefe an die Thessalonicher und den ersten Brief an die Corinther verfasste! Er rechnet mit der Möglichkeit, die Parusie Christi selbst zu erleben. Dagegen ist

nach dem Brief an die Philipper (3 11) seine Hoffnung auf die Erweckung von den Toten gerichtet. Im Briefe an die Römer begegnen wir beiden Gedankenreihen. Nach 13 12 ist der Tagesanbruch nahe, die Nacht der Erdenzeit weicht. Nach 11 25 26 wird dieser Äon noch so lange währen, bis die Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen, und ganz Israel gerettet ist.

Immerhin ist auch für Paulus und die Apostel der Glaube an die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi ein, wenn auch im Laufe der Entwicklung zurücktretender Faktor für die Gesamtanschauung des zeitlichen Lebens gewesen. Welche Wirkung hat dieser Glaube hervorgebracht? Eine Entwertung der sittlichen Güter, welche wir in diesem zeitlichen Leben erstreben, eine Herabsetzung der Tugenden, welche dieses von uns fordert, ist nicht sein Ergebnis gewesen. Schwärmerischen Erregungen, die zeitweise unter dem Einfluss dieses Parusiegedankens entstanden, ist Paulus energisch entgegen getreten. Und wenn auf die Bevorzugung des ehelosen vor dem ehelichen Stande seitens des Apostels auch die Gewissheit, dass das Ende der Erdenzeit nahe sei, einen Einfluss ausgeübt hat, so dürfen wir nicht vergessen, dass er diese Frage ausdrücklich nicht kraft apostolischer Autorität, sondern als Gemeindeglied berührt, das nicht mehr und nicht minder wie andere Christen vom Geiste Gottes erleuchtet ist. Der Parusiegedanke hat weder die irdische Berufsthätigkeit noch den Eifer zur Missionsarbeit gelähmt. Er hat nur auf die Gesamtstimmung einen Einfluss ausgeübt; er hat ihr die Siegesgewissheit verliehen. Denn nicht etwa war jene Stimmung elegisch geartet; wir dürfen sie nicht mit der Empfindung vergleichen, welche der unverwandte Blick auf das Sterben hervorruft. Nein, die Gemeinde erwartete von der nahen Wiederkunft Christi Sieg und Verherrlichung. Siegesbewusst, hoffnungsfreudig sah sie ihr entgegen. Roms Weltmacht schreckte sie nicht; sie war ein Feind, der bald fallen musste.

Die Hoffnung auf die nahe Wiederkunft Christi war eine Illusion, die aus einem Missverständnis der Worte des Herrn hervorgegangen war. Aber es war eine Illusion der Wahrheit, nicht der Lüge. Es war das poetische Gewand, in welches sich die Wahrheit, dass dem Reich Gottes der Sieg verheissen sei, kleidete; es war die symbolische Gestalt, in der sich diese Erkenntnis dem Bewusstsein erschloss. Was sich im Lauf einer langen, nach Jahrtausenden zählenden, geschichtlichen Entwicklung vollziehen sollte, verdichtete sich zum Vorgang eines Augenblicks. Diese Illusion war eine von Gott gewollte. In dieser Gestalt übte die Gewiss-

heit des Sieges eine Macht aus, welche ihr sonst versagt geblieben wäre; verlieh Spannkraft, Freudigkeit, Mut, die sonst gefehlt hätten. Die Wahrheit wirkt nicht nur im nüchternen Alltagskleide, das die Wirklichkeit darbietet, sie wirkt auch und wirkt bewegender, wenn sie zu uns im Gewande der Dichtung redet. Und ihre Gewalt ist dann am stärksten, wenn für unser Bewusstsein Inhalt und Form zu einem unlösbaren Ganzen verschmelzen, wenn wir die Wahrheit nur in der Fassung uns aneignen, die ihr die Dichtung gegeben hat. Die Illusionen der Lüge zerstören, die Illusionen der Wahrheit erheben. Ist die rechte Zeit gekommen, dann scheidet der Geist aus, was sich als Illusion erwiesen hat, als symbolische Hülle, und schaut die Wahrheit in der Gestalt der Wirklichkeit; jetzt, ohne dass jene an reinigender und erhebender Kraft für das Bewusstsein verloren hätte.

Betrachten wir die neutestamentliche Ethik als ein einheitliches Ganzes, welches in den Worten Jesu seinen Mittelpunkt hat, von diesem aus beurteilt werden muss, von ihm auch berichtigt wird, so findet sich in derselben keine Wegweisung, welcher die christliche Ethik der Gegenwart nicht folgen könnte, der sie sich zu entziehen berechtigt wäre. Sie hat nur die Aufgabe, auf dem hier gelegten Grunde weiter zu bauen, die hier gegebenen Normen anzuwenden, zu einem System auszugestalten, was hier in einzelnen Elementen dargeboten ist.

Doch ist ein Moment zu beachten! Die neutestamentliche Ethik wendet sich an Gemeinden, deren einzelne Glieder sich durch freien Entschluss zum Evangelium bekannt, sich zu seinen Normen als zu den Normen ihres Wandels verpflichtet haben. Und diese Gemeinden stehen mitten in einer Welt, die einem anderen Lebensgesetze gehorcht. Sie sind von dieser Welt scharf unterschieden, geschieden.

Aber dies gilt von der Gemeinde nur, insofern und insoweit sie Gemeinde Christi ist. Als solche ist sie aber im Werden begriffen. Sie ist Gemeinde Christi, und sie ist es nicht. Dass sie auch als werdende Gemeinde des Herrn verpflichtet ist, sich von offenbaren Sünden, schweren Vergehungen, freizuhalten, gegen die Sünde in jeglicher Gestalt zu kämpfen, unterliegt keinem Zweifel. Aber es ist eine andere Frage, ob sie sich auf der Höhe halten kann, die der neutestamentlichen Ethik entspricht, oder vielmehr, da diese Frage an sich bejaht werden muss, denn die neutestamentliche Ethik ist durchaus ernsthaft gemeint, will verwirklicht werden, ob es wahrscheinlich ist, dass die Gemeinde als Ganzes

diese Höhe behaupten oder in vielen Beziehungen zur Ethik der niederen, vorchristlichen Entwicklungsstufe herabsteigen werde. Und diese Frage wird bejaht werden müssen. Welche Aufgabe fällt nun dieser Erscheinung gegenüber denen zu, welche persönlich die Höhe der neutestamentlichen Ethik behaupten und behaupten wollen? Wir antworten: Die Aufgabe der Erziehung. Pädagogische Weisheit aber hütet sich ebensowohl, Forderungen zu erheben, welchen ihr Zögling nicht genügen kann, weil ihm die dazu notwendige Kraft fehlt; als dem Zögling zu gestatten, auf der niederen sittlichen Entwicklungsstufe zu verharren, auf der er jetzt steht. Sie bemüht sich vielmehr, ihn zu heben, zu einer höheren Stufe zu führen.

Diesen Weg hat Paulus eingeschlagen. Er beklagt es schmerzlich, dass in der Gemeinde zu Corinth Streitigkeiten über Mein und Dein stattfinden, aber er kann es nicht ändern. Da fordert er, dass die Prozesse wenigstens nicht bei den heidnischen Gerichten anhängig gemacht werden, sondern dem Urteilsspruch angesehener Mitglieder der Gemeinde übergeben (I Cor 6 1–9).

Wenn nun schon damals, als sich die Gemeinden aus Persönlichkeiten sammelten, die sich durch freien Entschluss zum Evangelium bekannten, eine solche Pädagogie, ein solches sich Herablassen zu niederer sittlicher Entwicklungsstufe unvermeidlich, ein solcher Kompromiss zwischen vorchristlicher und neutestamentlicher Ethik geboten war, wie vielmehr trat diese Notwendigkeit ein, nachdem die Gemeinde die Massen in sich aufgenommen hatte, Volk und Gemeinde zusammenfielen, die Glieder in die Gemeinde hineingeboren wurden. Jetzt fing für die auf dem Boden der neutestamentlichen Ethik stehenden Christen die pädagogische Mission im grossen Stile an. Die Gemeinde Jesu wurde Erzieherin der Welt. Jetzt mussten noch in viel höherem Masse die Forderungen der neutestamentlichen Ethik herabgesetzt werden. Wir wissen, dass dies oft genug in einer Weise geschehen ist, die den Grundsätzen einer weisen Erziehung nicht entspricht. Aber, dass die Aufgabe, Erzieherin der Völker zu werden, solches Herabsetzen der ethischen Normen gebieterisch verlangte und noch immer verlangt, ist unbestreitbar. Und auch dies muss zugestanden werden, dass Christen, welche die neutestamentliche Ethik als ihre Norm anerkennen, doch derselben im vollen Masse nur in ihren Beziehungen zu Gleichgesinnten folgen können, nicht aber in Verhältnissen, die durch eine niedriger stehende Ethik geregelt sind, und nicht denen gegenüber, für welche diese massgebend ist.

Hat nun damit die neutestamentliche Ethik ihre verpflichtende Kraft verloren, oder sind ihre Normen prinzipiell aufgehoben worden? Keineswegs! Sie bleiben in voller Geltung; aber nur für diejenigen, welche sich von der Gnade Gottes zu der Höhe derselben erheben lassen; für die Kreise, für die Persönlichkeiten, welche mit vollem Ernst in die Nachfolge Jesu Christi eintreten! Sie gelten für die Beziehungen der lebendigen, wahrhaften Glieder der Gemeinde Jesu zu einander. Die neutestamentliche Ethik ist die Ethik der Jünger Jesu, die ihm nachfolgen.

Wir kehren zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück und fragen von neuem: ist die neutestamentliche Ethik eine Grösse der Vergangenheit, oder gehört ihr auch die Gegenwart und Zukunft? Die Geschichte hat die Antwort darauf gegeben und wird sie auch ferner geben.

Trotz der Wellenbewegung der geschichtlichen Entwicklung, der Rückgänge, die dem Aufsteigen folgen, zeigt dieselbe, sobald grosse Zeitabschnitte überschaut werden, wenigstens in Sitte und Gesetzgebung einen Fortschritt. Der Geist der Humanität wird wirksamer. Die Humanität ist aber nicht auf dem Boden des natürlichen Menschen erwachsen, sondern eine Frucht des Evangeliums. Die geschichtliche Verwirklichung der Humanität zeigt an, in welchem Masse Ideen der neutestamentlichen Ethik Macht gewonnen haben.

Die Persönlichkeiten und Kreise, in denen diese lebendig ist, sind das Licht der Welt, das Salz der Erde, die Erzieher der Völker. Wie die neutestamentliche Ethik Vergangenheit und Gegenwart erhellt hat, so wird auch die Zukunft von ihr das Licht empfangen. Sie begleitet als Wegweiser und Erzieher die Menschheit auf ihren Wegen und sucht sie zu ihrer Höhe zu erheben. Wie auf religiösem, so ist auch auf ethischem Gebiet das Evangelium das letzte Wort Gottes an die Menschheit. Das höchste sittliche Ziel, das diese erreichen kann, ist die Erfüllung der Gebote der neutestamentlichen Ethik.

Stellenregister.*)

Aus dem Alten Testament.

1. Mose.

1 26 28 405. 2 7 261. 2 18 360. 3 16 359. 6 2 361. 12 1–4 184. 22. 184.

2. Mose.

14 31 105. 19 5 228. 19 6 228. 449. 21 24 91. 23 4 88. 23 4 5 50. 29 45 454.

3. Mose.

11 45 101. 19 2 101. 19 12 86. 19 18 50. 88. 91. 99. 108. 19 33 34 88. 20 7 26 101. 21 8 101. 24 19 20 91. 26 11 454.

4. Mose.

30 3 86.

5. Mose.

6 5 50. 89. 10 17–19 88. 10 18 89. 14 1 2 104. 15 4 250. 15 14 15 85. 19 15 113. 19 19–21 91. 23 21–24 86. 30 6 104. 32 18 19.

Josua.

2 9–11 184.

Richter.

15 4 131.

II. Chron.

20 20 105.

Jesaias.

1 2–4 104. 3 18–24 195. 13 10 38. 13 13 38. 22 13 268. 22 22 112. 29 17–24 65. 35 4–10 65. 40 414. 40 8 227. 42 1–4 6. 42 6 415. 43 7 451. 43 20 21 228. 49 6 415. 54 5 6. 61 1 1. 61 6 449. 62 5 6.

Jeremias.

2 2 6. 3 8 9 196. 3 22 104. 7 23 104. 13 27 196. 14 19 451. 22 13 195. 24 7 454. 30 22 454. 31 31 179. 31 33 104. 454. 31 34 13. 31. 33 8 13.

Klagelieder.

3 30 91.

*) Berichtigungen:

S. 4. Letzte Zeile von unten statt Mt 15 24: Mt 6 24.
S. 8. Z. 13 v. u. st. Mt 14 36: Mc 14 36.
S. 10. Z. 15 von oben st. Mt 22 23: Mt 23 23.
S. 10. Z. 14 v. u. Mt 16 52 zu streichen.
S. 13. Z. 5 v. u. st. Joel 2 12 14: Joel 2 12 13.
S. 21. Z. 12 v. u. st. Mt 7 29 30: Mt 7 26–30.
S. 23. Z. 6 v. o. st. Mt 6 22 27: Mt 6 22.
S. 40. Z. 18 v. u. st. Joh 16 23: Joh 16 33.
S. 44. Z. 14 v. u. st. Mc 8 25: Mc 8 35.
S. 45. Z. 1 v. o. st. Joh 7 51: Joh 8 51.
S. 48. Z. 20 v. o. st. Mt 18: Mt 13.
S. 48. Z. 21 v. o. st. Lc 14 15–27: Lc 14 15–24.
S. 48. Z. 25 v. o. st. Lc 11 49–57: Lc 11 49–51.
S. 48. Z. 29 v. o. st. Mt 15 1–12: Mt 25 1–12.
S. 54. Z. 20 v. o. st. Mt 8 19–27: Mt 8 19–22.
S. 56. Z. 7 v. o. st. Mt 5 26: Mt 7 26.
S. 64. Z. 6 v. o. Joh 14 12 zu streichen.
S. 67. Z. 5 v. o. st. Lc 14 14: Lc 8 14.
S. 78. Z. 17 v. o. st. Mt 15 1–13: Mt 25 1–13.

Ezechiel.
12 18 19 105. 16 8 6. 16 15 196. 16 62 63 13. 18 9 12. 23 37 196. 32 7 38. 36 25 29 33 13. 36 26 27 104.

Daniel.
2 44 24. 7 13 14 24. 7 22 42.

Hosea.
2 1 104. 2 19—3 4 6. 14 3 ff. 13.

Joel.
2 2 38. 2 12 13 13. 2 27 74. 3 4 38.

Hab.
2 4 12.

Sach.
7 5 6 76. 7 9 95. 8 16 374. 8 18 76.

Mal.
3 17 228.

Hiob.
13 7 59. 6 14 95. 5 2 108.

Ps.
2 7 19. 2 8 9 446. 4 5 374. 17 14 104. 17 15 34. 18 13 59. 24 4 84. 98. 25 7—9 1. 25 7 13. 28 4 88. 32 13. 34 7 1. 34 16 17 226. 34 19 1. 37 11 33. 90. 37 32 195. 38 19 1. 40 18 2. 51 13. 51 12 104. 51 19 1. 51 18 21 25 27 84. 58 11 88. 69 23—29 88. 70 6 2. 72 12—13 2. 73 1 84. 98. 73 17 105. 73 25 26 106. 74 21 2. 82 3 2. 86 1 2. 109 9 88. 109 16 195. 115 1 105. 119 66 104. 127 141. 127 1 2 105. 130 13. 138 1 361. 140 13 2.

Spr. Sal.
2 3 105. 8 35 12. 9 126. 10 12 233. 107. 10 17 12. 10 22 141. 11 31 224. 12 10 95. 12 16 108. 12 25 105. 14 27 11. 14 31 96. 15 24 12. 19 17 96. 20 22 50. 21 21 95. 21 23 197. 23 6 59. 24 17 107. 24 29 10. 103. 24 17 29 50. 25 21 22 50. 88. 107. 27 1 197. 28 13 13. 28 21 197. 28 22 59. 29 8 108. 30 8 70. 30 33 108.

Pred. Sal.
5 2 105. 7 9 108.

Weisheit Sal.
7 4 105. 7 20 428. 8 9 105. 14 26 59. 17 11 10.

Tobias.
4 15 16 103.

Sirach.
11 30 59. 25 10 107. 27 33 108. 28 1—5 107. 28 6 107. 30 6 107. 30 26 107. 105. 31 1 2 105. 32 28 104. 35 4 95. 35 22 95. 35 24 104. 40 1 ff. 105. 40 4 8 108. 40 24 95.

Aus dem Neuen Testament.

Matthäus.
3 3 18. 3 11 19.
4 61. 4 4 20. 6 7 31. 64. 8 9 61. 10 10. 20—22 54.
5 3—10 41. 5 448. 6 1. 447. 7 95. 8 98. 427. 9 14. 84. 91. 10 34. 12 41. 13 9. 23. 51. 118. 14 9. 51. 14—16 454. 15 125. 17 45. 83. 410. 17—19 83. 18 19 410. 20 34. 21 22 93. 23—26 94. 25 26 48. 56. 28 123. 31 32 124. 32 356. 33—37 86. 34—37 198. 38—42 91. 39 40 344. 43 88. 43—48 41. 50. 62. 63. 89. 44—47 71. 44—48 14. 53. 45 27. 56. 62. 84. 45—48 9. 46 47 56. 126. 48 34. 98. 101. 139. 412.
6 2—4 96. 5—8 68. 6 47. 9—15 72. 10 28. 30. 62. 12 12. 94. 14 15 56. 58. 70. 94. 17 77. 18 73. 19—21 134. 20 42. 62. 99. 21 15. 22—33 11. 23. 24 4. 45. 58. 134. 25—32 64. 25—34 15. 66. 32 135. 144. 33 5. 9. 26. 28. 30. 34. 62. 155. 34 198.
7 1—2 48. 1—5 56. 90. 94. 6 57. 7—11 44. 73. 11 17. 19. 56. 125. 12 103. 14 26. 42. 44. 99. 15 56. 16—21 8. 44. 56. 17 18 23. 60. 21—27 10. 23. 22 23 335. 24—27 8. 15. 112. 26—30 21. 56. 29 127.
8 420. 8 4 10. 8 21. 11 12 29. 36. 116. 126. 14 15 126. 136. 19—22 20. 54. 57. 59. 79. 35 12.
9 2 13. 6 12. 9—13 54. 126. 145. 12—13 6. 56. 95. 145. 14—15 33. 77. 126. 17 8. 83. 22 65. 36 37 132.
10 36. 5 116. 6 13. 132. 145. 7 8 65 10 135. 11—13 22. 57. 15 59. 16 57. 17—25 79. 19 20 17. 68. 20 40. 22 32 33 79. 23 36. 27. 29—31 64. 32 33 63. 34 36. 34—36 79. 92. 37 55. 37 38 79. 38 54. 55. 39 12. 44. 47. 41 34. 62. 101.
11 3—5 65. 5 146. 11 27. 31. 101. 11—13 24. 14 37. 18—19 7. 19 126. 145. 25 68. 25—27 16. 27 27. 28—30

6. 9. 22. 33. 51. 54. 79. 92. 145.
12 1–8 85. 9–14 85. 17–21 6. 24 31 32 57. 28 25. 65. 30 17. 58. 33–36 22. 44. 56. 60. 35 23. 39 57. 42 59. 43–45 56. 46–50 121. 49 50 14. 50 53.
13 48. 52. 8–23 9. 10–15 57. 11 16. 17 101. 18–22 58. 19 61. 22 60. 67. 141. 24–30 57. 115. 30 48–50 44. 31–33 9. 28. 36–43 57. 115. 43 9. 11. 42. 43 49 62. 44–46 26. 49 34. 58 63.
14 19 68.
15 2 3 108. 3–15 411. 4–9 123. 142. 145. 11 84. 13 16. 22. 14 56. 19 56. 58. 21–28 21. 24 13. 56. 132. 27 124. 28 65.
16 15 17 412. 17 16. 60. 18 19 20 25. 412. 413. 23 58. 60. 413. 24 54. 25 44. 25 26 47. 99.
17 1 125. 20 31. 64. 21 77. 412. 22 37. 24–27 10. 15. 84.
18 1–5 90. 111. 4 9. 31. 33. 6 7 10 57. 95. 8–9 11. 81. 10–14 416. 12–14 97. 15–18 113. 344. 412. 19 20 28. 21–35 31. 23 31. 23–35 12. 45. 48. 50. 58. 63. 70. 95. 24–30 36–43 47–50 48. 33 34.
19 3–9 124. 9 356. 11 12 123. 13–15 52. 56. 82. 124. 16–30 11. 138. 17 44. 59. 21 42. 23–26 5. 26 16. 27–29 42. 54. 55.
20 1–16 28. 34. 45. 133. 19 37. 20–28 90. 26 33.
21 128. 17 125. 21 64. 23 31 26. 25 108. 26 27 63. 28–31 58. 133. 32 5. 146. 33–46 36. 116. 43 29. 44 41. 47.
22 1–5 48. 1–10 11. 116. 1–14 35. 45. 126. 146. 8–10 48. 11 12 126. 15–22 130. 36–40 89. 37–40 10. 50. 39 99. 40 83.
23 56. 3 411. 8–11 33. 90. 11 12 31. 13 27. 112. 13–31 58. 16–22 86. 23 10. 32–36 48. 35–38 59. 37 27. 63. 79. 110. 146. 37–39 52.
24 1 2 127. 1–41 37. 6 10 38. 9–14 103. 13 79. 14 36. 116. 20 411. 22–24 224. 28 48. 37–41 40. 42–44 28. 39. 40. 78. 45–51 35. 48.
25 1–13 28. 35. 40. 48. 56. 78. 10 11. 14–30 28. 35. 45. 99. 133. 143. 21–23 9. 11. 28. 31–46 97. 144. 33–40 9. 34 42. 37 46 34. 41–46 48. 59. 62.
26 6–13 126. 127. 11 136. 13 116. 21–25 421. 26 68. 28 13. 36–46 78. 37 125. 41 60. 52 131. 57–64 37. 131.
27 14 131. 55 54.
28 19 20 36. 116.

Marcus.

1 2 3 18. 8 19. 13 61. 15 63. 18–20 54. 21 413. 26–29 39. 30 31 126. 136. 44 10.
2 5 13. 10 12. 31. 13–17 126. 145. 14 54. 17 13. 56. 95. 145. 18–22 77. 19 20 126. 23–28 85. 27 411.
3 1–6 85. 93. 21 121. 413. 22 57. 23 17. 28–30 57. 31–35 121. 34 35 14. 27.
4 10–12 57. 13–19 58. 15 61. 19 60. 67. 141. 21 125. 26–29 28. 414. 27–29 9. 31 28.
5 34 65.
6 6 63. 11 57. 41 68.
7 9–13 123. 10–13 10. 142. 13 108. 15 84. 22 59. 90. 27 28 124. 29 30 21.
8 33 58. 34 54. 35 12. 44. 35–37 47. 99. 38 48.
9 1 27. 2 125. 23 31. 65. 29 77. 32 413. 33–37 90. 111. 35 31. 38–40 54. 42 57. 95. 43–47 81. 50 91.
10 2–12 124. 11 356. 12 124. 414. 13–16 52. 56. 82. 124. 15 26. 29. 17–31 138. 18 59. 21 42. 23–27 5. 24 413. 25 26 30. 27 16. 28–30 55. 29 30 42. 32 413. 33 37. 35–45 90. 43 33. 43 44 31. 52 65.
11 11 125. 18 413. 23 31. 64. 25 70. 71. 27–33 63. 30 108.
12 1–12 35. 116. 13–17 130. 28 21. 28–34 89. 29–31 10. 30 31 50. 31 99. 34 25. 29. 100. 413. 41–44 96. 142.
13 1 2 127. 1–32 37. 9–13 103. 10 35. 11 17. 39. 13 79. 33–37 39. 78. 35 35.
14 3–9 126. 127. 7 136. 18–21 421. 22 68. 24 13. 32–42 78. 33 125. 36 8. 38 60. 61 62 87.

Lucas.

2 42–52 121.
3 4–6 18. 6 414. 16 19. 38 415.
4 5–7 61. 12 64. 22 127. 32 127. 38 39 126.
5 14 10. 20 13. 24 12. 27–32 13. 54. 56. 95. 126. 145. 33–39 77. 126.
6 1–5 85. 6–11 85. 20 41. 417. 23 42. 24 25 3. 27 28 50. 71. 87. 29 30 91. 31 103. 32–35 41. 50. 53. 56. 71. 84. 87. 126. 417. 37 48. 70. 37–42 90. 94.

41 42 56. 43–45 44. 60. 49 56. 112.
7 5 414. 6 7 21. 19–22 65. 28 24. 101. 32–36 87. 145. 36–50 6. 13. 50. 63. 126. 127.
8 9 10 57. 12 61. 11–14 58. 60. 15 79. 16 125. 19–21 14. 27. 121. 48 65.
9 5 57. 16 68. 24 25 12. 44. 47. 99. 26 48. 23–62 54. 57. 79. 80. 415. 343. 125. 111. 90. 87.
10 3 57. 5 6 7 10–12 22. 57. 59. 133. 16 13. 20 31. 42. 21 22 16. 24 31. 25–28 87. 99. 27 10. 50. 99. 29–37 22. 56. 87. 38–42 415. 125. 67. 98 99.
11 2 28. 30. 72. 4 12. 72. 94. 5–8 73. 125. 9–13 44. 73. 125. 56. 15 57. 20 25. 65. 23 17. 58. 24–26 56. 462. 27 28 15. 31. 121. 29 57. 31 59. 33–36 11. 23. 125. 41 15. 416. 49–51 48. 59. 52 112.
12 6 7 66. 8 9 63. 79. 10 17. 57. 11 12 17. 40. 68. 12 14 133. 15–21 59. 140. 141. 20 99. 22–31 15. 30. 64. 66. 144. 32 14. 33 42. 139. 140. 417. 35–40 28. 35. 39. 40. 78. 41–49 35. 48. 133. 198. 50–53 36. 79. 92. 57–59 48. 94.
13 1–5 48. 59. 103. 10–17 85. 19–21 28. 24 79. 25 78. 28 29 36. 116. 126. 31–33 131. 34 35 52. 59. 63. 79. 110. 131. 146.
14 7–14 62. 90. 96. 417. 126. 15–24 10. 26. 35. 45. 48. 79. 80. 116. 142. 146. 125. 26 27 54. 55. 28–33 66. 80. 140.
15 31. 97. 128. 416. 4–10 56. 125. 11–32 13. 17–19 10. 59. 18–21 108. 24 12. 20.
16 1–13 43. 45. 59. 133. 141. 142. 143. 417. 14 2. 16 24. 17 83. 18 124. 356. 19–31 3. 59. 143. 417. 20 21 56. 22 11. 25 48.
17 1 2 57. 95. 3 4 95. 6 64. 7–9 133. 10 449. 11–19 90. 415. 14 10. 20–37 37. 39. 21 26. 28 101. 33 12. 37 48.
18 1–8 73. 9–15 2. 13. 90. 12 76. 13 71. 14 9. 15–17 52. 56. 82. 124. 17 26. 19 59. 20 10. 22 42. 24–27 5. 27 16. 28–30 55. 30 11. 42. 32 37.
19 1–10 27. 30. 145. 416. 11–27 28. 48. 99. 133. 143.
20 1–8 63. 4 108. 9–19 36. 116. 18 41. 47. 20–26 130.
21 1–4 96. 142. 5–33 37. 5–7 127. 12 13 101. 19 79. 34 67. 143 34–36 78.
22 19 68. 118. 20 13. 24–27 33. 40. 29 30 42. 31 61. 35 36 144. 39–46 78. 66–69 131. 70 87.
23 4 14 15 22 414. 34 58. 87. 39–43 24. 416.
26 64 87.

Johannes.

1 5 60. 26 33 18. 49 50 425.
2 1–11 122. 425.
3 3 5 6 18. 29. 32. 36. 59. 13 424. 15–21 11. 20. 24. 41. 49. 60. 424. 426. 24 20. 31 60. 34 424. 36 49. 43 132.
4 14 20. 23–26 32. 113. 34 132. 423. 424. 36–38 43. 41 42 425. 48 426. 53 425.
5 2–15 420. 19 11. 423. 20 423. 24 25 52. 59. 63. 425. 426. 24 29 40 20. 45. 49. 27 29 40. 43. 30 38 423. 424. 30 43 132. 31 11. 38 63. 44 64.
6 11 68. 27 40 47 51 53 54 58 20. 29 63. 29 38 39 44 57 424. 37 44 45 65 20. 425. 38–40 57 132. 423. 39 40 44 54 40. 40 44 54 45. 40 47 52. 426. 51 425. 63 128. 424. 65 68 69 425.
7 3–5 122. 16 17 28 29 33 63. 424. 33 132. 38 39 20. 425. 46 128.
8 3–11 11. 7 59. 12 55. 16 18 26 28 29 42 132. 424. 21 34 46 60. 23 60. 24 59. 60. 26 28 38 40 423. 31–36 59. 34 35 50. 44 61. 45–47 425. 51 45. 58 424.
9 1–38 420. 3 103. 37 38 425. 41 60.
10 10 28 20. 14–16 61. 25 26 32 37 423. 425. 29 424. 30 423. 36 424. 38 423. 426.
11 3 11 125. 15 425. 20–27 420. 22 40 42 63. 68. 25 26 20. 52. 426. 33 38 421. 35 125. 421. 40 425.
12 1–8 125. 127. 17 421. 25 26 45. 49. 55. 27 421. 31 61. 36 23. 64. 425. 44 424. 45 49 424. 47 24. 48 40. 49. 49 50 423.
13 2 27 61. 10 23. 24. 13–17 90. 15 54. 20 424. 21 421. 23 125. 23–30 421. 29 136.
14 1 424. 10 11 20 423. 11 426. 12 13 14 74. 75. 15 21 63. 16 17 32. 17–26 20. 117. 21–23 50. 53. 24 132. 28 424. 30 61.
15 1–6 10 14 49. 52. 63. 11 23. 15 32. 126. 16 75. 17 63. 18–21 40. 424. 19 60. 22–24 60. 25 23.
16 5 424. 7 13 20 22 20. 32.

8—11 40. 61. 22—27 63. 75. 27 424. 33 40.
17 4 32. 423. 5 24 424. 6 26 32. 425. 8 18 132. 425. 16 60. 18 21 23 52. 63. 424.
18 11 130. 29—19 6 421. 36 37 26. 29. 32. 425.
19 9 11 130. 21 22 420. 26 27 122. 125. 30 423.
20 2 125. 21 22 114. 23 113. 29 31 426.
21 7 20 125.

Apostelgeschichte.

2 44—46 154. 418.
3 6 418. 13 414.
4 32—37 154. 418. 34—39 154.
5 3 4 154.
6 1—6 418.
8 20 418.
9 36 39 418.
10 1 2 415. 418. 4 415. 22 415. 31 35 418. 34 35 415.
11 28—30 418.
12 12 154.
13 7 415. 11 343.
17 22—31 291. 28 404. 30 227.
18 12—16 415.
19 31 415. 35—41 415.
20 28 232. 33 418. 35 50. 145.
27 3 415. 43 415.
28 2 415. 7 415.

Römer.

1 3 403. 4 401. 5 296. 17 293. 18—32 263. 290. 19—21 252. 20 393. 29—32 269.
2 270. 9 10 291. 11 12 265. 13 185. 14—3 9 252. 15 290.
3 8—10 265. 9—12 252. 9—18 270 12—14 265. 22 293. 25 293. 27 293. 28 293. 31 254.
4 3 12 263. 5 293. 11 16 17 198. 13 17 293. 15 253 22 294. 25 24 294.
5 6—19 400. 12—21 271. 279. 13 253. 263. 14 15 17 18 19 263. 20 253.
6 118. 264. 1—13 277. 3 ff. 300. 6 7 225. 12—19 264. 301. 326. 13—19 264. 404. 16 296. 17 271. 296. 19—23 264. 271. 301. 21 285. 22 397. 23 285. 397.
7 254. 258. 4 278. 5 264. 271. 285. 6 278. 301. 7—24 278. 8 253. 326. 11 271. 13 253. 14 264. 15 253. 18 264. 19 305. 22—24 289. 23 264. 271. 24 267. 326.
8 1—4 254. 1—13 302. 2 285. 3 264. 403. 5—8 265. 5—13 265. 6 278. 10 285. 13 226. 279. 15 7. 19—25 285. 393. 398. 23 30 397. 31—39 287. 323.
9 263. 1—3 368. 30 290.
10 3 296. 6 8 9 10 294. 16 296.
11 263. 12 15 29 276. 25 26 469. 32 287. 398. 33 406.
12 1 303. 2 276. 303. 8 403. 15 402. 16 346. 31 292.
13 256. 1—7 228. 8—10 229. 254. 258. 11—14 304. 404. 469.
14 256. 3 346. 4 346. 7—9 279. 304. 10 11 346. 304. 13 346. 15 256. 17 277. 304.
15 14 406.
16 2 244. 26 296.

I. Corinther.

1 5 406. 10—13 268. 334. 18 307. 20 275. 21 275. 307. 26—28 193. 30 307.
2 4 328. 292. 5 292. 6 275. 8 275. 11 302. 12—16 275. 302. 14 261. 262. 457. 15 457.
3 3—4 268. 6 327. 8 333. 9 340. 11 112. 265. 450. 16 302. 340. 17 302. 340. 450. 18 275. 19 275. 21—23 363. 23 302.
4 1—7 340. 4 252. 5 333. 6 338. 340. 7 338. 8 447. 16 308. 20 277.
5 268. 2 342. 4 281. 5 281. 302. 9—13 275. 10 405. 11 268. 342. 13 342.
6 1—9 471. 2 42. 275 3 275. 8 268. 9 268. 10 268. 12 364. 402. 456. 13—18 268. 13—20 348. 349. 19 307. 20 307.
7 405. 1 355 1—9 350. 2 404. 5 355. 404. 7 354. 9 353. 404. 10—14 268. 20—24 361. 362. 22 372. 25 354. 25—40 350. 29—34 451. 32—34 404. 34 302. 39 355. 40 354.
8 348. 1 268. 450. 2 268. 5 393. 9 302. 450. 11 302. 14 302. 15 302.
9 1—18 341. 9 250. 257. 10 250. 257. 19—23 335. 21 250. 402. 23—27 185. 309. 363. 396. 25 319.
10 4 402. 8—10 265. 281. 10 265. 12 309. 363. 13 363. 14 348. 17 334. 340. 20 340. 21 340. 23 348. 364. 27 405. 31 326.
11 1 308. 348. 3—15 361. 372. 9 395. 18 265. 19 265. 20—34 340. 21 265. 25 118. 28 327. 30 281. 31 327. 32 275.
12 406. 3 339. 7 338. 8 403. 9 293. 13 334. 27 337. 28 337.
13 180. 308. 309. 334. 335. 370. 2 293. 7 337. 12 293. 427.
14 338. 403. 1 294. 5 295. 6—12 295. 14 295 22 295. 23 296. 26 406. 32 403. 34 359. 35 359.
15 262. 281. 5 366. 8 340. 13 296. 14 293. 17 293. 26

287. 28 398. 32 268. 309. 33 405. 34 268. 35–57 283. 45 302. 401. 45–49 261. 262. 263. 340. 47 401. 51–54 404. 55 289. 56 289. 57 289.
16 2 405. 13 309. 14–16 309. 335.

II. Corinther.

1 2 309. 10 309. 12 309.
2 16 277.
3 6–18 251. 6 160. 277. 7 251. 17 302. 310. 18 283. 310. 397.
4 4 275. 7 283. 10 11 16 283. 13 292. 16 310. 397.
5 1–9 283. 6–11 310. 7 293. 13–15 311. 15 277. 16 400. 17 310. 400.
6 4–10 311. 14–16 311.
7 1 262. 311. 1–13 302. 9–11 327. 10 275. 277. 312.
8 7 8 312.
9 7 336.
10 3 262. 15 327.
11 8 9 341. 28 29 402.
13 5 292. 11 366.

Galater.

1 4 273. 303. 16 260. 28 456.
2 2 5 23 456. 16 260. 19 20 248. 277. 20 260. 277. 291. 297. 306.
3 1–3 249. 260. 6–9 262. 292. 7 198. 10 249. 12 13 249. 14 292. 19–24 249. 23 371. 26 292. 27 292. 29 198.
4 1–9 249. 3 273. 6 7. 292. 302 13 260. 14 260. 29 260.
5 5 258. 5 6 185. 6 292. 304. 308. 309. 12 402. 13 249. 260. 261. 305. 333. 14 229. 249. 305. 333. 16–25 260. 268. 302. 305. 17 260. 302. 18–21 260. 261. 22 23 333. 24 260. 277. 26 268.
6 1 327. 1–5 334. 3 268. 7–10 334. 8 185. 261. 305. 306. 396. 9 326. 12 260. 13 260. 14 15 306.

Epheser.

1 4 315.
2 2 276. 303. 393. 3 265. 10 315. 12 390. 19–22 450. 20 112. 265. 21 398.
3 5 265. 12 297. 315. 16 315. 17 297. 315.
4 1 244. 4 297. 374. 398. 5 6 297. 12 398. 16 398. 18 227. 290. 19 272. 290. 22–24 315. 25–31 272. 25–5 20 375. 28 405. 30 302. 316.
5 1 308. 316. 2 316. 3 5 272. 4 272. 8–10 316. 15–17 316. 18 273. 22–6 9 372. 33 230.
6 5 224. 12 393.

Philipper.

1 3–8 392. 6 326. 9 10 327. 20 222. 20–26 376. 21 287. 23 280. 287. 402. 25 222. 27 244. 298. 27–2 4 378.
2 2 366. 5–11 316. 8–11 400. 401. 11 398. 12 185. 316. 13 316. 14 326. 15 16 317. 17 222. 280. 375.
3 3 302. 7–17 317. 9–14 297. 377. 10–14 287. 297. 318. 326. 12–14 297. 396. 17 308. 20 287. 21 287.
4 2 366. 6 326. 11–13 378. 402. 15 16 341.

Colosser.

1 4 243. 5 243. 9–10 244. 313. 327. 398. 11 327. 13 277. 22 403.
2 5 296. 7 296. 11–13 314. 279. 297. 16 404. 17 257. 18 404. 19 398. 20 280. 23 369. 404.
3 1–4 280. 314. 3 398. 4 398. 5–9 272. 280. 326. 8 272. 9 272. 10 314. 12–14 314. 402. 16 406. 17 314. 315. 18–4 1 315. 362. 372.
4 11 277.

I. Thessalonicher.

1 3 243. 331. 5 328. 331. 6 308. 8 243. 9 243.
2 10 331. 12 244. 246. 13 246. 14 246. 308.
3 6 243. 331. 12 246. 13 327.
4 3–12 244. 331. 8 247. 9 247. 331. 11 12 247. 332.
5 5 246. 323. 6 8 332. 8 243. 331. 11 332. 12 13 332. 12–22 244. 13 331. 14 332. 15 332. 16 331. 17 18 331. 19–21 332. 403. 23 24 247.

II. Thessalonicher.

1 3–12 246. 4 331. 11 247. 331.
2 10–12 246. 337. 13 246. 247. 331. 15 247. 17 247. 327.
3 3 247. 327. 5 247. 331. 6–15 247. 328. 8–12 405. 10–12 247. 328. 14 389.

I. Timotheus.

1 4 298. 5 298. 318. 5–10 258. 9 273. 10 273. 14 298. 18 318. 19 298. 318. 20 281. 343.
2 1 381. 2 381. 8 381. 9–15 380. 15 298. 318.
3 1–7 383. 8–10 384. 9 298. 13 298. 15 384.
4 1 298. 3 298. 3–5 388. 6 298. 7 318. 8 388. 8–10 319. 10 298. 12 298.
5 3–16 384. 385. 8 298. 12 298. 14 380. 16 298.
6 1 381. 2 298. 381. 6–10 388. 10 298. 11 298. 12 298. 17–19 389. 20 319. 21 298.

II. Timotheus.

1 5 298. 6 319. 7 319. 10 288. 12 319. 13 298. 14 319.
2 4 319. 11 319. 13 298. 18 298. 22 298.
3 2–5 273. 8 298. 10 298. 15 298.
4 6 280. 7 298. 10 288.

Titus.

1 1 298. 320. 4 298. 6–9 384. 8 320. 10–14 389. 12 404. 13 298. 15 388.
2 2 298. 385. 3–5 385. 386. 4 380. 5 380. 9 381. 10 381. 11–14 320. 12 276.
3 1 380. 2 380. 3 273. 5–7 320. 15 298.

Philemon.

16 362. 372.

I. Petrus.

1 1 223. 3 223. 234. 235. 3–5 223. 4 223. 5 234. 235. 6 223. 224. 7 224. 235. 8 224. 229. 235. 9 224. 234. 235. 10 234. 13 223. 226. 235. 238. 14–17 227. 236. 17 223. 21 223. 235. 22 236. 23 234. 24 227. 25 227.
2 1–3 228. 238. 2 234. 3 239. 4 238. 5 226. 7–10 235. 236. 9 228. 239. 10 228. 239. 11 223. 236. 12 224. 236. 239. 13 228. 338. 14 228. 238. 16 236. 238. 17 229. 18–25 225. 230. 238. 21 236. 24 236.
3 1–7 221. 232. 235. 238. 5 223. 7 225. 226. 232. 8 238. 9–12 224. 288. 10 238. 239. 11 238. 12 225. 13–17 225. 15 223. 16 226. 17 226. 21 227.
4 1 225. 2–5 225. 226. 3 238. 7 223. 235. 8 238. 232. 9 238. 232. 10 232. 238. 239. 11 232. 238. 366. 12 239. 12–19 225. 13 239. 15 238. 17–19 223. 224. 235. 18 239.
5 1–5 223. 232. 2 238. 239. 3 238. 5 232. 238. 6 238. 7 226. 8 226. 238. 12 221.

II. Petrus.

1 2 460. 3 460. 5–7 460. 11 460. 16 460. 462. 19–21 462.
2 10 460. 12 460. 18–21 460. 462. 20 460. 22 460.
3 1–14 459. 463. 2 459. 3 460. 15 16 459. 18 460.

I. Johannes.

1 1–3 431. 443. 3 437. 431. 4 437. 5–7 427. 428. 429. 431. 6 429. 437. 7 428. 438. 8 433. 438. 9 429. 433. 441. 10 432. 438. 440. 11 431. 12 431. 20 431.
2 1 438. 441. 3 432. 4 5 430. 432. 7 432. 440. 9–11 428. 13 436. 438. 14 432. 436. 438. 440. 15 437. 16 434. 17 435. 18 438. 19 438. 20 429. 440. 22 431. 432. 441. 23 432. 24 432. 440. 443. 25 428. 27 440. 443. 29 427. 429. 432. 433. 437.
3 1 430. 435. 2 460. 3 429. 438. 4 433. 6 431. 432. 7 429. 437. 9 427. 432. 433. 440. 10 429. 437. 12 436. 13 435. 436. 14 436. 15 436. 16–18 430. 431. 437. 17 430. 437. 441. 18–21 439. 441. 20 441. 21 441. 22 439.
4 1–6 427. 432. 4 432. 436. 5 435. 6 432. 435. 7–21 432. 441. 8 429. 9 430. 10 430. 12 427. 433. 15 431. 432. 16 427. 429. 431. 433. 17 439. 441. 18 430. 439. 19 430. 21 431.
5 1 430. 431. 432. 2 3 430. 4 432. 436. 438. 440. 5 436. 6 427. 8 432. 11 428. 13 428. 14 439. 15 439. 16 437. 439. 17 433. 18 432. 433. 19 432. 434. 20 431.

II. Johannes.

1 443. 4 443. 10 11 442. 12 443.

III. Johannes.

1 443. 3 443. 6 244. 9 443. 13 14 443.

Hebräer.

1 1 ff. 211. 14 234.
2 1–3 208. 1 208. 211. 217. 2 208. 3 217. 234. 4 212. 10 212. 11 212. 215. 234. 14 212. 18 215.
3 1 210. 212. 6 204. 205. 207. 211. 212. 217. 13 216. 217. 14 205. 207. 217. 15 212. 18–4 11 209. 19 208. 236.
4 1 217. 1–11 207. 235. 2 208. 212. 220. 235. 6 207. 220. 236. 7 212. 9 217. 11 217. 12 211. 235. 14 207. 238. 15 215. 219. 16 207. 213. 214.
5 2 219. 3 219. 9 234. 11–6 3 214. 12–14 228.
6 1 205. 235. 214. 210. 211. 1 2 202. 203. 4 212. 218. 234. 235. 4–8 217. 5 212. 218. 234. 235. 6 211. 10 210. 216. 236. 11 205. 215. 217. 12 210. 217. 236. 15 207. 210. 236. 17 207. 18 205. 207. 217. 234. 18–20 204. 19 205. 20 214.
7 2 218. 19 204. 205. 212. 25 212. 28 219.
8 6 220. 10 220. 11 220.

9 6 203. 7 219. 9 207. 219. 220. 14 219. 15 210. 22 219. 26 217. 28 234.
10 1 207. 213. 2 219. 19—22 207. 214. 22 205. 213. 218. 219. 23 204. 205. 207. 212. 234. 25 216. 217. 238. 26—31 212. 217. 218. 462. 29 212. 32—34 207. 212. 33 214. 34 210. 236. 35 207. 210. 214. 238. 36 207. 220. 238. 37 217. 39 205. 211.
11 1 203. 205. 293. 235. 1—3 235. 2 205. 206. 3 208. 4—6 205. 206. 218. 5 206. 6 205. 206. 213. 7 213. 218. 202. 10—16 209. 11 207. 13-16 205. 223. 19 207. 26 206. 210. 236. 27 205. 206. 35 209. 33—38 206. 38 217. 40 206. 219.
12 1 215. 236. 238. 1—3 207. 2 213. 235. 236. 210. 3 208. 217. 4 217. 5 217. 7—11 208. 10 213. 214. 12 216. 13 216. 14 215. 427. 209. 238. 15 216. 217. 16 217. 238. 17 211. 218. 235. 22 211. 22—28 209. 23 210. 212. 214. 24 208. 25 208. 212. 28 213. 214. 29 214.
13 1 215. 2 238. 2—6 216. 3 215. 238. 4 238. 5 238. 7 205. 215. 216. 238. 9 215. 14 217. 15 214. 236. 238. 16 214. 216. 236. 238. 17 216. 238. 18 219. 238. 21 213. 238. 24 204.

Jacobus.

1 2—4 156. 157. 170. 3 186. 237. 4 167. 186. 237. 5 155. 180. 236. 5—11 156. 157. 177. 237. 6—8 237. 8 191. 9 155. 157. 237. 10 155. 157. 195. 237. 11 155. 157. 195. 12 155. 157. 160. 170. 174. 177. 188. 13—17 157. 160. 15 155. 191. 17 157. 18—25 158. 159. 184, 234. 19 167. 180. 198. 237. 20 180. 198. 237. 21 184. 185. 188. 234. 237. 21—25 179. 180. 236. 22—27 176. 234. 25 166. 178. 181. 188. 239. 26 160. 182. 201. 236. 237. 238. 27 180. 182. 190. 192. 201. 236. 237.
2 1—13 161. 176. 179. 237. 2—4 155. 161. 3 155. 5 166. 182. 186. 188. 193. 6 161. 193. 237. 7 161. 193. 8—11 162. 176. 191. 12 178. 13 236. 239. 14—17 163. 14—26 176. 200. 236. 15—17 180. 236. 18 164. 165. 22 183.
3 1—12 167. 177. 180. 197. 201. 237. 238. 2 188. 191, 192. 4—8 167. 6 191. 9 190 13 180. 236. 237. 13—18 168. 171. 177. 180. 14 237. 15 190. 191. 192. 16 237. 17 180. 190. 236. 237. 18 171. 190.
4 1—10 172. 194. 195. 237. 2—4 237. 4 192. 5 190. 6 197. 237. 7 192. 8 171. 10 237. 11 12 171. 173. 177. 180. 273. 12 234. 13 197. 198. 13—17 171. 172. 194. 237. 14 197. 198. 15 198. 16 155. 172. 237. 17 172.
5 1—6 171. 172. 194. 195. 237. 3 155. 4 237. 5 237. 6 155. 7—11 171. 173. 188. 237. 8 188. 237. 9 173. 180. 188. 237. 239. 10 237. 11 175. 188. 237. 239. 12 174. 198. 237. 13—18 174. 237. 14 192. 15 192. 16 175.

Judas.

1 458. 459. 3 462. 4 457. 9 457. 11 457. 12 456. 457. 16 457. 17 18 456. 19 457. 20 458. 21 458. 459. 22 458. 24 458. 459.

Apokalypse.

1 1 449. 5 450. 6 448. 449. 450. 9 448. 449.
2 5 447. 7 453. 10 448. 453. 11 452. 453. 455. 13 448. 16 447. 17 452. 453. 455. 19 446. 448. 20 449. 21 447. 22 447. 26 446. 452. 455. 26—29 446.
3 1 453. 2 453. 3 447. 448. 449. 4 452. 5 447. 450. 7 112. 8 448. 9 450. 10 448. 11 450. 12 450. 452. 454. 455. 17 454. 18 447. 454. 20 450. 455. 21 452. 455.
5 5 449. 9 451. 10 448. 449.
7 3 449. 9 452. 13 452. 14 452. 455.
9 20 455. 447. 21 455.
11 18 449.
12 17 448.
13 8 447. 10 448. 12 454.
14 1 451. 3—5 451. 12 448. 449. 454. 13 452.
15 4 453.
16 9 455. 447. 11 447.
17 6 449. 8 447. 14 447. 24 448.
19 2 449. 7 447. 8 453. 9 447. 453. 13 451.
21 2 453. 3 453. 6 447. 454. 7 453. 455. 8 448. 9 447. 14 112. 17 452. 22 451. 23 451. 27 447.
22 4 427. 5 451. 15 337. 17 447. 450. 453. 454.

Namenregister.

Bengel 349.
Beyschlag 26. 29. 37. 75. 99. 116. 201. 398.
Bleek 218. 444.
Bosse 54.
Bousset 27. 444.
Bruch 107.
Clemen 325.
Delitzsch 106.
Diestel 84. 85.
Dillmann 12. 13.
Frank 91.
Gebhardt 445. 448.
Gloel 292.
Gottschick 325.
Grafe 248.
Harnack 156. 198. 199. 413. 424. 443.
Haupt 26. 156. 276.
Heinrici 335. 359.
Hoffmann 118.
Holsten 266. 291.
H. J. Holtzmann 10. 15. 25. 50. 66. 125. 138. 145. 411. 423.
O. Holtzmann 155.
Issel 30.
Jacoby 81. 114. 119. 120. 127. 144. 340.
Jülicher 47. 128. 129. 444. 460.
Kaftan 14.
Kamphausen 70.
Klöpper 7. 76. 81. 187. 189. 251. 271. 272. 276. 315. 316. 334. 370. 377.
Kübel 179. 181.
Kühl 221. 238. 259.
Link 222.
Müller 291. 328.
Nowack 146.
Paulsen 464.
Riehm 208.
Ritschl 81. 324.
Rogge 135. 144.
Schlatter 64.
Schleiermacher 266. 442. 444.
Schmiedel 410.
Scholz 324.
Schultz 12. 37. 103.
Schürer 10. 196.
Sieffert 222. 327. 456.
Siegfried 202.
v. Soden 198.
Spitta 155. 195. 202. 448.
Steck 156.
Strauss 463.
Tholuck 73.
Thoma 1. 410.
Titius 31.
Usteri 323.
Weber 200. 283.
B. Weiss 3. 51. 57. 143. 172. 194. 220. 222. 253. 318. 320. 403. 414. 415. 426. 428 430. 443. 459.
J. Weiss 77. 273. 389.
Weizsäcker 7. 199. 201. 290. 444.
Wendt 116. 139. 142.
Wernle 324. 325. 328.
de Wette 3. 71. 73. 312. 334. 337. 370. 375.
Wünsche 90. 411.
Zahn 410. 414. 418.

Königsberg, Hartungsche Buchdruckerei.